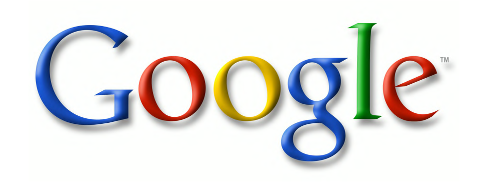
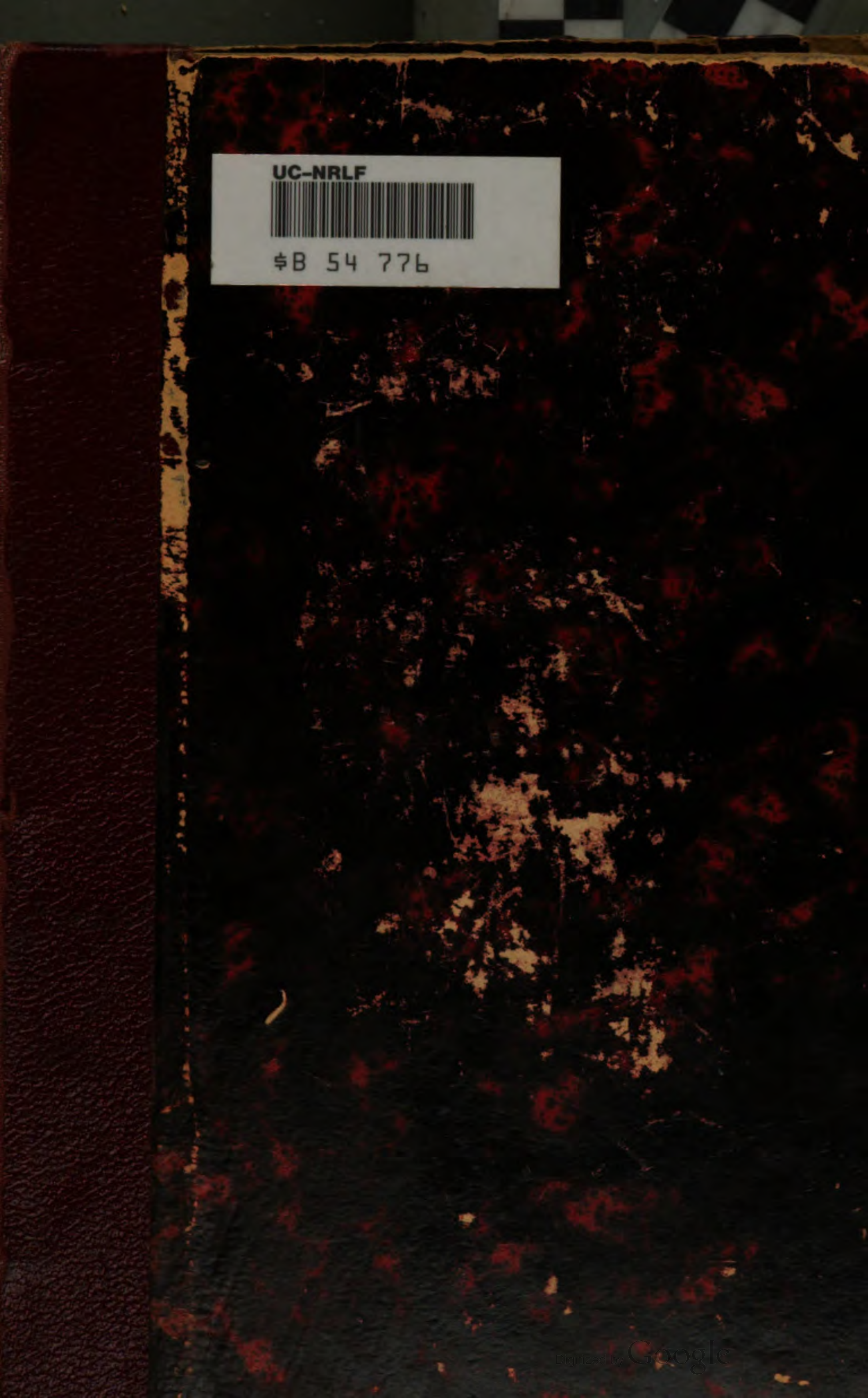
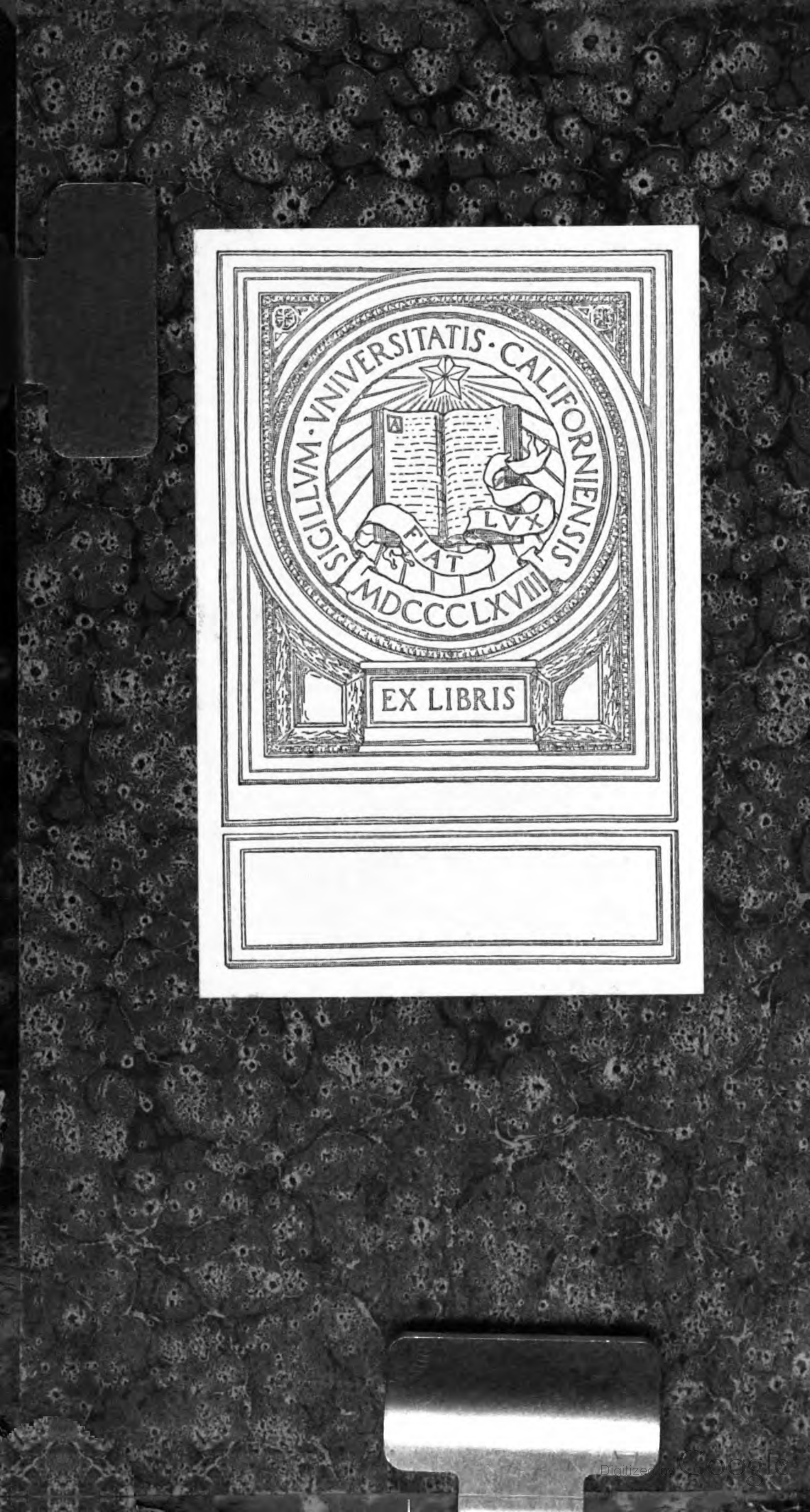





SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



LES RÉORDINATIONS

IMPRIMATUR :

Tolosae, die 8a Decembris 1906.
J. Raynaud,
Vic. gén.

PERMIS D'IMPRIMER A PARIS :

Paris, le 11 Décembre 1906.
G. Lefebvre,
Vic. gén.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

Études d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique

LES RÉORDINATIONS

ÉTUDE SUR LE

SACREMENT DE L'ORDRE

PAR

l'Abbé Louis SALTET
PROFESSEUR D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

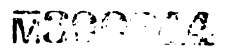
PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA & Cie
RUE BONAPARTE, 90
—
1907

A LA CHÈRE MÉMOIRE

DE

J. A. VIDAL

CURÉ-ARCHIPRÊTRE D'ESPALION



AVANT-PROPOS

Bien des motifs m'auraient détourné d'un sujet aussi délicat que l'histoire des réordinations. Mais, au cours d'une étude sur la Réforme de l'Église au XIe siècle, je me suis trouvé en face des controverses théologiques qui ont si profondément agité les esprits, à cette époque, au sujet de la transmission du pouvoir d'ordre. Et comme, malgré de nombreux travaux préliminaires, cette histoire est presque entièrement neuve, du moins pour les XIe et XIIe siècles, il n'était pas possible de s'en rapporter à des études antérieures. Dès lors j'étais obligé de faire un examen personnel de la question. Mais l'enquête ne pouvait être limitée aux XIe et XIIe siècles; il fallait retrouver les moments principaux du développement théologique. Les matériaux se sont accumulés, et le chapitre projeté est devenu le présent volume.

On peut dire que l'histoire des réordinations en est encore au point où elle a été laissée par l'oratorien Jean Morin. Bien plus, la solution de ce problème a subi un recul notable, qu'il sera trop facile de constater en étudiant la bibliographie du sujet. Cet état de choses trouve peut-être son explication dans les intérêts théologiques qui sont en jeu dans la présente question. Tandis que certains auteurs ont voulu voir des réordinations partout, d'autres n'ont voulu en voir nulle part. De tels partis pris multiplient les chances d'erreur, dans une étude

d'ailleurs difficile. Ainsi s'est fait que des textes caractéristiques exhumés par Morin ont disparu de la circulation; et que certaines conclusions à arêtes vives, mises par lui hors de doute, ont été émoussées, rognées et rendues méconnaissables. Après cela, c'est simplement justice de rendre hommage à tel auteur, qui, sans prétendre épuiser la question, l'a traitée avec la franchise et l'objectivité de nos vieux auteurs.

Le recul ainsi constaté dans la discussion des réordinations contraste, de façon déconcertante, avec un fait non moins certain, l'accumulation de données nouvelles qui permettent d'avoir un énoncé bien meilleur du problème. Certaines de ces données sont à la portée de tous, comme les trois volumes de *Libelli,* dans les *Monumenta Germaniae*. D'autres sont encore inédites dans les *Sommes* du Décret de Gratien, qui contiennent, sur ce point, l'expression d'une théologie à peu près inconnue jusqu'ici.

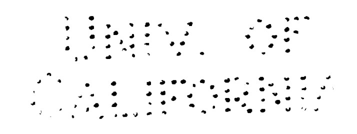
Comme on le verra, la bibliographie de ce livre est, en majeure partie, composée d'ouvrages allemands. C'est un fait dont quelques-uns pourront s'étonner, mais qui ne cause à l'auteur aucun embarras. Nos contemporains n'ont rien à apprendre sur l'étendue et la minutie de l'érudition allemande. Elle nous présente, dans tous les domaines, un grand nombre de travaux qu'il est impossible de négliger. Dans le cas présent, toute une partie du sujet étudié ici, celle qui concerne les XIe et XIIe siècles, intéresse spécialement l'histoire de l'Église germanique; rien d'étonnant que l'attention des Allemands se soit spécialement portée de ce côté, et que l'on soit leur tributaire en y travaillant. D'ailleurs ce sont uniquement des données ou matériaux que j'emprunte aux savants nos voisins. On s'apercevra sans peine que les solutions proposées viennent d'ailleurs.

Ce livre contient la transcription de beaucoup de textes. En un sujet délicat, il importe que le lecteur puisse vérifier les interprétations qu'on lui propose. De simples références ne

sauraient suffire. Peu de lecteurs ont sous la main tous les ouvrages cités. D'ailleurs un bon nombre des textes transcrits dans la quatrième partie sont inédits. Enfin, il va sans dire qu'il ne faut pas demander l'identité d'orthographe à des textes latins d'origines très diverses.

Puisse cette étude n'être pas trop indigne de mon premier et principal maître, dont le nom est en tête de ces pages.

La Tour, près Villecomtal, le 8 septembre 1906.



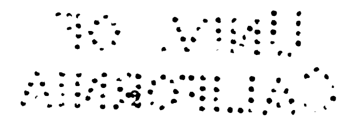
LES RÉORDINATIONS

INTRODUCTION

Ministère de la parole, pouvoir sacramentel, don des miracles, telles sont les principales prérogatives de l'Église, dès la première génération chrétienne. Mais l'accord étant fait là-dessus, il fallait dire dans quelle mesure ces privilèges sont particuliers à l'Église. Peuvent-ils être possédés par des Églises séparées? A quelles conditions peuvent-ils être acquis?

I

Dès le début de la prédication apostolique, il fallut se défendre contre une tentative d'accaparement. De là un incident qui a frappé, au plus haut degré, l'imagination chrétienne d'alors, et qui a eu un long retentissement dans l'histoire ecclésiastique. C'était après la lapidation d'Étienne. La persécution qui sévissait à Jérusalem avait dispersé la communauté des croyants, à l'exception des Apôtres. Aussi les disciples se mirent-ils à prêcher de tous côtés. Le diacre Philippe s'établit dans la Samarie. Par ses miracles, il convertit une grande foule et même Simon, magicien qui avait exercé jusque-là une grande autorité sur le peuple. « Simon lui-même crut, disent les *Actes*, et, après avoir été baptisé, il ne quittait plus Philippe, et il voyait avec étonnement les miracles et les grands prodiges qui s'opéraient. »



A quelque temps de là, les Apôtres Pierre et Jean vinrent dans la Samarie, pour donner le Saint-Esprit à ceux qui avaient été baptisés par Philippe.

Lorsque Simon vit que le Saint-Esprit était donné par l'imposition des mains des Apôtres, il leur offrit de l'argent en disant : « Accordez-moi aussi ce pouvoir, afin que celui à qui j'imposerai les mains reçoive le Saint-Esprit. » Mais Pierre lui dit : « Que ton argent périsse avec toi, puisque tu as cru que le don de Dieu s'acquérait à prix d'argent! Il n'y a pour toi ni part ni lot dans cette affaire, car ton cœur n'est pas droit devant Dieu. Repens-toi de ta méchanceté[1]. »

C'est la première impression de l'égoïsme en présence des dons de l'Évangile. Dans les *Actes*, la cupidité et l'inconscience de Simon s'affirment avec une rare énergie. Elles montrent à quels dangers l'Église allait se trouver exposée dans son action sur le monde. On verrait des individus ou des groupes tendre à exploiter les prérogatives de la communauté : ministère de la parole, pouvoir liturgique, don des miracles.

D'abord l'Église a couru le danger d'être absorbée ou dénaturée, dans le milieu malsain où elle est tombée. Cette réaction du milieu gréco-romain sur le christianisme porte le nom de mouvement gnostique. Sous l'influence des superstitions orientales et des philosophies dégénérées issues des grandes écoles classiques, les philosophes décadents et les magiciens de toute espèce avaient mis en circulation des métaphysiques romanesques, qui se continuaient par la théurgie et les sciences occultes. Ils ne virent dans le christianisme qu'un thème de plus, pour leurs essais de syncrétisme religieux.

Ce danger fut écarté par le sentiment profond que l'Église avait de l'unité chrétienne, et par la force avec laquelle la tradition établissait la vérité révélée. Vers la fin du second siècle, la partie était irrémédiablement perdue pour les philosophes et les magiciens. L'Église revendiquait exclusivement pour elle la parole révélée[2] et le don des miracles[3]. Sur ces deux points, la doctrine de saint Irénée présente toute la netteté désirable.

1. *Actes*, VIII, 18-22.
2. S. Irenaei *Contra haereses*, I, 10, 2; III, 24, 2, dans *P. G.*, t. VII, col. 551 et 967.
3. Quant au don des miracles, d'après saint Irénée, il ne constitue pas seulement une prérogative exceptionnelle et comme théorique; c'est une démonstration efficace et très actuelle de la divinité de l'Église. Les gnostiques invoquent, en faveur de leur doctrine, les prodiges qu'ils opèrent; mais ce sont de faux prodiges. Seule l'Église a reçu le pouvoir de faire des miracles et en fait. (*Op. cit.*, II, 31, 32, col. 824, 828).

Donc, à la fin du second siècle, deux des principales prérogatives concédées aux hommes par Jésus-Christ étaient nettement définies et rattachées exclusivement à la véritable Église. Restait la troisième, qui consiste dans le pouvoir liturgique ou sacramentel. Celui-ci, non moins merveilleux que le don des miracles et le droit de définir le dogme, présente la particularité d'être d'un exercice journalier et comme le terme final de l'activité ecclésiastique. Dieu agit par ses fondés de pouvoir et, dans les sacrements, communique aux hommes les réalités surnaturelles.

Cet état de choses, si surprenant pour la seule raison, ne soulève aucune difficulté aux yeux de la foi, tant que le ministre des sacrements se maintient, vis-à-vis de Dieu et de l'Église, dans l'attitude de soumission et d'obéissance qui convient. On comprend très bien que Dieu puisse se servir, même pour l'accomplissement d'une œuvre merveilleuse, d'un instrument humain, à la condition que celui-ci soit docile et pur. Mais une difficulté énorme surgit dès que le ministre se met, par rapport à Dieu et à l'Église, dans un état de désobéissance ou d'hostilité. Un ministre, s'il est indigne, c'est-à-dire pécheur, s'il est hérétique ou schismatique ou excommunié, peut-il être un agent efficace de Dieu et administrer réellement les sacrements? Dans ces cas-là n'y a-t-il pas une incompatibilité absolue entre la qualité personnelle du ministre et le rôle sacramentel qu'il prétend assumer? Et, par suite, le pouvoir ministériel du coupable n'est-il pas suspendu ou même anéanti?

Un moment vint, et il sera déterminé plus loin, où cette question se posa devant la conscience chrétienne. Le présent volume voudrait uniquement raconter les diverses réponses qui y furent faites, au cours des temps, au sujet de la transmission du pouvoir d'ordre.

II

Depuis le treizième siècle, la théologie catholique répond à cette question avec une décision et une clarté parfaites, non que la théologie ait attendu l'époque des grands scolastiques pour trouver la solution véritable, mais parce que, alors seulement, l'accord s'est fait universel et définitif. Les scolastiques ont eu

le mérite de reprendre et d'imposer à tous, les principes posés, plusieurs siècles auparavant, par le pape Étienne et développés par saint Ambroise et saint Augustin.

Parlons d'abord de la transmission du sacrement de l'ordre. Sur ce point, la théologie catholique distingue deux effets de l'ordre; le premier, c'est le caractère ou pouvoir sacramentel; le second, c'est la grâce du sacrement. Pourvu qu'une ordination soit faite suivant la forme prescrite par l'Église, et avec l'intention de faire ce que fait l'Église, quelle que soit l'indignité du ministre ou celle du clerc ordonné, elle confère toujours le caractère sacramentel. Par suite, la transmission du pouvoir d'ordre peut se faire, d'une façon très véritable et complète, par l'intermédiaire d'une série continue de ministres indignes, schismatiques, hérétiques ou excommuniés. La raison en est que le sacrement de l'ordre produit, comme tous les autres, son effet *ex opere operato*. De plus, il confère un caractère ou pouvoir, qui est indestructible et indépendant des dispositions du sujet. Quant à la grâce du sacrement, elle est donnée exclusivement à ceux qui reçoivent l'ordination dans les dispositions morales prescrites par les lois de Dieu et de l'Église.

L'administration et la réception des autres sacrements sont réglées par les mêmes principes. En observant les conditions prescrites par l'Église, tout prêtre consacre réellement l'Eucharistie et administre l'extrême-onction, tout évêque donne la confirmation, tout homme confère le baptême. Mais la grâce de ces sacrements est reçue seulement par ceux qui recourent aux ministres des sacrements dans les conditions morales dont il a été déjà question. Quant à la pénitence et au mariage, en raison de leur nature, ils sont soumis à des conditions spéciales.

Cette doctrine est la résultante de deux principes. D'une part elle affirme que l'efficacité des sacrements est objective, c'est-à-dire, quant à l'essentiel, indépendante des dispositions du ministre ou du sujet. En second lieu, elle proclame la subordination nécessaire du ministre et du sujet des sacrements, d'abord à Dieu et ensuite à l'Église. Mais d'après cet exposé, il est clair que des deux principes ainsi combinés, c'est le premier, celui de l'efficacité objective des sacrements, qui a l'influence prépondérante; la subordination du ministre à l'Église est maintenue dans la mesure la plus réduite possible.

Au point de vue théorique, cette doctrine se déduit de la notion de sacrement. Au point de vue pratique, elle a deux conséquences principales. Tout d'abord elle est, pour l'Église, une garantie de sécurité. Qu'adviendrait-il si l'administration des sacrements était, quant à la validité essentielle, rendue solidaire de la valeur morale et religieuse des hommes? L'incertitude la plus grande régnerait bientôt, non seulement sur la situation religieuse des individus, mais encore sur la réalité du pouvoir d'ordre d'une grande partie du clergé. Cet état de choses deviendrait inextricable, et l'Église serait dans l'impossibilité d'assurer sa mission principale, celle d'être dispensatrice des moyens de salut. Il fallait donc que l'efficacité la plus essentielle des sacrements échappât aux fluctuations de la moralité et de la valeur religieuse des hommes. L'Église y a pourvu par l'affirmation de la valeur objective des sacrements.

Mais, et c'est là le second aspect de la question, de la sorte les sacrements échappent si bien aux agitations de ce bas monde qu'ils sont soustraits, dans la plus large mesure, au contrôle de l'Église. Les sacrements peuvent exister et se transmettre en dehors de la véritable Église, dans des communautés hérétiques ou schismatiques. D'où il résulte que les ordinations conférées en dehors de l'Église, suivant les conditions indiquées, ne doivent, en aucun cas, être réitérées. Ces ordinations sont valides. Et si un clerc ainsi ordonné se convertit, l'Église pourra l'autoriser à exercer les fonctions de son ordre, parmi les catholiques.

III

Il est donc vrai que la doctrine sur les conditions de transmission du pouvoir d'ordre est la résultante de la combinaison de deux principes : celui de l'efficacité objective des sacrements, et celui de la subordination du ministre à l'Église. Étudier l'histoire des réordinations, c'est retracer la longue lutte de ces deux principes. Suivant que c'est le premier ou le second qui l'emporte, la doctrine ecclésiastique affirme la réalité ou

la nullité des ordinations faites en dehors de l'Église [1]. Il s'en faut que ce développement doctrinal se soit fait en ligne droite. Le graphique, si on le dressait, en serait singulièrement compliqué. Non seulement la courbe en serait heurtée et brisée, mais elle attesterait de nombreuses régressions, de fréquents retours à des stades précédemment traversés et dépassés [2].

Quelle est la cause de ces variations? C'est l'insistance variable avec laquelle les gens d'Église, théoriciens ou hommes d'action, ont appuyé sur la subordination du ministre à l'Église. Tantôt on admet une subordination large, analogue ou identique à celle qui est demandée aujourd'hui; tantôt on exige une subordination très stricte. A quoi attribuer ces évaluations successives? Non pas à des préoccupations théoriques, qui auraient pu trouver leur solution une fois pour toutes, mais à une nécessité pratique souvent renaissante, celle de resserrer l'unité de l'Église. Le sens individuel ou l'égoïsme se sont donné libre carrière pendant des périodes de schisme, d'hérésie, de simonie, etc. Quel meilleur moyen, pour décourager ces tentatives d'accaparement des dons de l'Évangile, que d'attacher indissolublement les sacrements à l'Église et de dire : Hors de l'Église point de ministre véritable des sacrements [3]? C'était, par avance, proclamer l'insuccès radical de tout mouvement séparatiste, ou de tout projet d'exploitation dans la manière de Simon.

Or au cours de la longue histoire de l'Église, bien des épo-

1. Cette dernière expression est la traduction des mots *extra ecclesiam;* elle désigne la situation d'un chrétien qui est dans le schisme ou l'hérésie ou frappé d'excommunication.

2. PERRONE a écrit : « Ordinationes ab illegitimo ministro peractas illicitas esse, nemo unquam theologorum dubitavit : utrum vero praeterea irritae, inanes ac nullae habendae sint, implicatissima olim quaestio fuit, adeo ut Magister Sententiarum scribat : « Hanc quaestionem perplexam ac paene insolubilem « faciunt doctorum verba, quae plurimum dissentire videntur (l. IV, dist. 25) »; deinde profert quatuor sententias, quin ulli adhaereat. *Monumenta ecclesiastica prope innumera pro utraque sententia, sive affirmante irritas esse eiusmodi ordinationes, sive negante, stare videntur, cum res nondum eliquata esset.* Nunc iam a pluribus saeculis sola viget S. Thomae doctrina, cui suffragium accessit universae ecclesiae, ordinationes ab haereticis, schismaticis ac simoniacis factas validas omnino esse habendas. » Dans *Tractatus de ordine*, cap. IV, n. 136, dans MIGNE, *Theologiae cursus completus*, t. XXV, p. 55 (Paris, 1841).

3. La même préoccupation a conduit certains auteurs à attribuer à l'Église le moyen de lier absolument, c'est-à-dire de rendre pratiquement nul, le pouvoir d'ordre des ministres qui sont *dans l'Église*. D'après eux, cet effet était obtenu par les peines canoniques de la déposition solennelle et de la dégradation. Mais c'est là un aspect particulier de la question, et qu'il suffit d'indiquer dans cet aperçu d'ensemble.

ques se sont rencontrées où cette nécessité pratique de resserrer l'unité est apparue aux autorités compétentes, avec une force inéluctable. Et comme, d'autre part, la théologie n'a pas toujours été très explicite sur les conditions de validité des sacrements, on en est venu, de très bonne foi, à exagérer la subordination du ministre à l'Église, en matière de sacrements. Pour ce motif, l'histoire des réordinations est intimement mêlée aux plus grandes épreuves de l'Église. Il sera question de bien des conflits et de bien des violences dans ce livre : ils n'y sont pas rappelés dans l'intérêt de la mise en scène, mais parce qu'ils ont été l'occasion immédiate de déformations doctrinales.

La doctrine catholique sur la transmission du pouvoir d'ordre est universellement acceptée aujourd'hui, et c'est ce qui importe. Pourquoi en étudier l'histoire? C'est que celle-ci peut intéresser le théologien et l'historien.

On comprendrait mal cette doctrine, si on se bornait à la puiser dans la brève formule d'un *compendium* de théologie, lors même qu'on justifierait cette doctrine, à l'aide de considérations empruntées à la dogmatique. La raison en est qu'une doctrine reçoit toujours beaucoup de lumière de l'exposé des phases par lesquelles elle est passée, au cours de son développement. L'élément absolu se constate mieux, quand on le retrouve dans la variété des formes successives, et, tout le premier, le théologien spéculatif a intérêt à bien distinguer le noyau de l'enveloppe ou à n'édifier sa synthèse que sur des données résistantes. De plus, dans le cas présent, il s'agit non d'une vérité exclusivement spéculative, mais d'une doctrine qui doit autant aux exigences de la pratique et de la vie de l'Église qu'à la discussion théorique. Or les exigences historiques ne se conjecturent pas ; elles se constatent.

Quant à l'historien, la doctrine des réordinations l'intéresse comme toute théorie juridique qui a eu une grosse influence sur les hommes et sur les faits. A ce titre, il étudie l'histoire des élections épiscopales, la théorie du bénéfice, la doctrine ecclésiastique sur les rapports des deux pouvoirs, le renouvellement du droit canonique au IXe siècle et au XIe. Pourrait-il se désintéresser des théories qui ont eu cours, à diverses époques et surtout au XIe et au XIIe siècles, sur la transmission du pouvoir d'ordre? En des temps où le pouvoir politique était indéfiniment

morcelé ou impuissant, et où les intérêts religieux étaient au premier plan des préoccupations publiques, toutes les péripéties par lesquelles passait le pouvoir d'ordre avaient un retentissement dans la vie sociale.

En résumé, ce livre étudie l'histoire des ordinations qui ont été considérées comme nulles, pour tous autres motifs que le défaut de la forme ou de l'intention prescrites, et qui ont été réitérées. Enfin on rappelle que la doctrine qui affirme la validité du baptême administré en dehors de l'Église, suivant la forme et l'intention prescrites, est une vérité de foi. La validité de la confirmation et de l'ordre, conférés dans les mêmes conditions, n'est pas définie : c'est une vérité *proxima fidei*. Si cette dernière doctrine n'a pas été définie par le concile de Trente, comme la première, c'est à cause des hésitations et des désaccords partiels attestés, sur ce point, dans la tradition, par l'histoire de la théologie. Le concile n'a pas voulu, par sa définition, mettre la doctrine de nombreux auteurs en opposition avec une vérité de foi, ni rendre plus difficile la tâche des historiens de la tradition.

PREMIÈRE PARTIE

LES THÉOLOGIES GRECQUE ET ROMAINE JUSQU'À SAINT GRÉGOIRE I

CHAPITRE PREMIER

DEUX TRADITIONS DANS L'ANCIENNE ÉGLISE.

Les trois premiers siècles nous fournissent très peu de renseignements au sujet des ordinations faites en dehors de l'Église, c'est-à-dire dans le schisme ou l'hérésie, mais suivant la forme prescrite. Vers 200, Tertullien décrit ainsi les clergés hérétiques :

Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes; nunc neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros, ut gloria eos obligent, quia veritate non possunt. Nusquam facilius proficitur quam in castris rebellium, ubi ipsum esse illic, promereri est. Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector; hodie presbyter qui cras laicus : nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt[1].

S'il faut prendre à la lettre ces détails, il est clair que l'Église ne pouvait faire grand fonds sur une transmission du pouvoir d'ordre qui paraît tenir si peu compte du rituel. Firmilien de Césarée et saint Cyprien ont des déclarations plus explicites[2]. En 256, Firmilien limite le pouvoir absolu d'ordonner aux évêques qui sont dans l'Église[3]. Cette décision fut prise,

1. *De praescriptionibus haereticorum*, 41, dans *P. L.*, t. II, col. 56.
2. Dans tout ce travail, on citera les œuvres de S. Cyprien d'après l'édition de Hartel : S. Thasci Caecili CYPRIANI *Opera omnia*, 3 parties ou volumes, Vienne, 1868. La collection des lettres de S. Cyprien est dans le second volume; on sait qu'elle contient des lettres d'autres personnages, Firmilien, Corneille etc. Celles-ci seront désignées par ces mots *Inter Cyprianicas*.
3. *Inter Cyprianicas*, *Ep.* 75, c. 7, p. 814 : « Ceteri quique haeretici, si se ab Ecclesia Dei sciderint, nihil habere potestatis aut gratiae possunt, quando omnis potestas et gratia in Ecclesia constituta sit, ubi praesident maiores natu qui et baptizandi et manum inponendi et *ordinandi possident potestatem*. Hae-

dit-il, dans un concile d'Iconium tenu quelques années auparavant. Saint Cyprien a la même doctrine [1]. Comme on le verra bientôt, pour tous les deux, c'est l'application d'une théorie générale : en dehors de l'Église point de sacrements. Par suite, tout baptême administré en dehors de l'Église est nul ; il doit être réitéré. Encore, d'après saint Cyprien, cette expression est-elle tout à fait inexacte : il n'y a pas de réitération, puisque le premier acte était nul. Aussi l'Église ne rebaptise-t-elle pas les hérétiques qu'on avait prétendu baptiser en dehors d'elle ; elle les baptise pour la première fois [2].

De plus toute ordination conférée en dehors de l'Église est nulle. Peut-elle être réitérée? Au troisième siècle, on ne se pose pas la question, car elle est écartée par une objection préalable : « oportet sacerdotes et ministros qui altari et sacrificiis deserviunt integros atque immaculatos esse [3] ».

A Rome, en matière d'ordination, on avait une autre doctrine. Le pape Corneille, aussi bien que saint Cyprien, regardait Novatien comme un hérétique et un schismatique [4]. Quand il parle de la consécration épiscopale de l'antipape, il emploie des termes très vifs [5]; mais rien n'indique qu'il regardât cette con-

reticum enim, *sicut ordinare non licet*, nec manum inponere, ita nec baptizare, nec quicquam sancte et spiritaliter gerere, *quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate*. Quod totum nos iam pridem, in Iconio qui Phrygiae locus est, collecti in unum convenientibus ex Galatia et Cilicia et ceteris proximis regionibus, confirmavimus tenendum contra haereticos firmiter et vindicandum, cum a quibusdam de ista re dubitaretur. »

1. *Ep.* 55, c. 24, p. 643 : « Qui ergo nec unitatem Spiritus nec coniunctionem pacis observat et se ab ecclesiae vinculo atque a sacerdotum collegio separat, episcopi nec potestatem potest habere nec honorem, qui episcopatus nec unitatem voluit tenere nec pacem. » De même qu'on parlait de « pseudo-baptizatus », quand quelqu'un avait été baptisé dans l'hérésie (*Sententiae episcoporum*, 4, dans. S. Cypriani *Opera*, éd. Hartel, t. I, p. 438), ainsi S. Cyprien parle-t-il de « pseudo-episcopi » à propos des évêques qui sont en dehors de l'Église; par exemple, à propos des évêques institués par Novatien, *Ep.* 55, c. 24, p. 642; à propos de Fortunatus, *Ep.* 59, c. 9, p. 676.

2. *Ep.* 71, c. 1, p. 771 : « Nos autem dicimus eos qui inde [ab haeresi] veniunt *non rebaptizari apud nos, sed baptizari*. Neque enim accipiunt illic aliquid ubi nihil est, sed veniunt ad nos, ut hic accipiant ubi et gratia et veritas omnis est. »

3. *Ep.* 72, c. 2, p. 777.

4. *Epist. Cornelii Cypriano, Inter Cyprianicas, Ep.* 49, c. 1, p. 610, et c. 2, p. 611.

5. *Ibid.*, c. 1, p. 610 : « Haeresis auctores fuisse ut paterentur ei [Novatiano] manum quasi in episcopatum inponi. » Et dans la *Lettre de Corneille à Fabien d'Antioche*, Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 43, *P. G.*, t. XX, col. 620 : « cum episcopatum sibi a Deo minime concessum rapere ac vindicare conaretur... » Novatianus duos episcopos « adumbrata quadam et inani manuum impositione episcopatum sibi tradere per vim cogit; eumque nullo sibi iure competentem per fraudem atque insidias vindicat. » Voici le texte grec : « ὁπηνίκα παρασπάσθαι

sécration comme nulle. Cette interprétation se fortifie de ce que le pape Corneille considère comme valides les messes célébrées par l'antipape [1]. Le pape Corneille admettant que Novatien, précédemment prêtre catholique, pouvait célébrer le baptême et l'Eucharistie, en dehors de l'Église, on ne voit pas comment il aurait rejeté l'ordination du même Novatien faite par deux évêques précédemment catholiques. Mais ce n'est là qu'une déduction, qui reste à vérifier et à préciser. Au troisième siècle, on ne rencontre pas de déclaration explicite sur la validité de l'ordination conférée en dehors de l'Église. L'opposition entre la tradition romaine et celle des Églises d'Afrique et d'Asie Mineure n'est absolue que sur la valeur du baptême, reconnue par les uns, niée par les autres. Au sujet de l'ordination, l'opposition des deux traditions peut n'avoir été que partielle, les Africains et les Asiates affirmant la nullité absolue de telles ordinations, les Romains se refusant à trancher la question et n'admettant les clercs hérétiques convertis qu'à la communion laïque.

Tels sont les faits à expliquer.

I. — Les deux traditions jusqu'au pape Étienne.

Quant à la validité des baptêmes administrés en dehors de l'Église, on constate, dans l'antiquité chrétienne, deux traditions différentes [2]. D'après la première, celle de Rome, les baptêmes administrés en dehors de l'Église, mais suivant le rite prescrit, sont réels ou valides et ne peuvent pas être réitérés. L'existence de cette tradition est attestée par le pape Étienne, dont le témoignage sur ce point ne saurait être écarté. D'après la seconde tradition, celle des Églises d'Asie Mineure, les baptêmes administrés, dans ces mêmes conditions, sont nuls et doivent être réitérés.

τε καὶ ὑφαρπάζειν τὴν μὴ δοθεῖσαν αὐτῷ ἄνωθεν ἐπισκοπὴν ἐπεχείρει... μετὰ βίας ἠνάγκασεν εἰκονικῇ τινι καὶ ματαίᾳ χειρεπιθεσίᾳ ἐπισκοπὴν αὐτῷ δοῦναι· ἣν ἐνέδρᾳ καὶ πανουργίᾳ μὴ ἐπιβάλλουσαν αὐτῷ ἐκδικεῖ. » La raison de ne pas prendre à la lettre ces paroles, c'est que, quelques lignes plus bas, le pape Corneille semble mettre en doute la valeur du baptême de Novatien, qui était certainement valide.

1. Ceci se déduit de l'histoire racontée dans cette même lettre par Corneille. EUSÈBE, *loc. cit.*, col. 625.

2. Voir sur cette question J. ERNST, *Die Stellung der römischen Kirche zur Ketzertauffrage vor und unmittelbar nach Papst Stephan I*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie* d'Innsbruck (1905), p. 258-265.

Quelle origine attribuer à chacune de ces traditions? L'une et l'autre se réclament d'une origine apostolique. Est-ce légitimement? Pour répondre à cette question, l'histoire ne nous fournit aucun moyen de contrôle. Comme ces traditions ont chacune de bons garants, le mieux est d'admettre que leur antiquité est approximativement la même. Par suite, sur un point très important de théologie, nous constatons un désaccord entre les deux groupes les plus importants de l'ancienne Église : Rome et les chrétientés d'Asie Mineure.

L'Église d'Afrique suivit d'abord l'usage romain. Toutefois, dans son *De baptismo* [1] composé entre 200 et 206, Tertullien, qui était encore catholique, rejette comme nul le baptême administré en dehors de l'Église. Est-ce à dire qu'à cette date, le changement de discipline de l'Église d'Afrique fût déjà chose faite? Il est assez difficile de se prononcer, car la doctrine de Tertullien peut avoir été aussi bien la cause que l'effet du changement de discipline des églises d'Afrique, sur ce point. On sait seulement, par le témoignage de saint Cyprien, qu'en Afrique, la pratique de la rebaptisation a été prescrite, pour la première fois, dans un concile tenu sous l'épiscopat d'Agrippinus de Carthage [2]. Malheureusement on ne sait rien d'Agrippinus. Toutefois on a des raisons de penser que son épiscopat date des dernières années du second siècle. Tertullien n'aurait donc qu'enregistré la nouvelle doctrine des Africains.

Pendant la première moitié du IIIe siècle, on constate, dans le monde latin, d'autres tendances à substituer, en ces matières, l'usage oriental à l'usage romain : c'est le cas d'Hippolyte et de Novatien. Hippolyte, prêtre romain, est entré en conflit avec le pape Calliste (217-222). Les causes d'opposition étaient d'ordre dogmatique et disciplinaire. Il semble bien que la question du baptême administré par les hérétiques a été un sujet de division de plus. Hippolyte a reproché à Calliste d'admettre un second baptême, c'est-à-dire celui des hérétiques [3]. Cette critique étonne, car l'usage romain, maintenu par Calliste, était déjà très ancien. Il est probable que le pape, suivant sa manière ad-

1. *De baptismo*, 6, *P. L.*, t. I, col. 1206.
2. S. CYPRIANI *Epist.* 71, p. 774; et *Epist.* 73, p. 780.
3. *Philosophoumena*, IX, 12, *P. G.*, t. XVI, p. III, col. 3387 : Ἐπὶ τούτου πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα. Sur les diverses interprétations de ce passage, voir l'article cité de J. ERNST.

ministrative, aura transformé en loi et strictement appliqué la pratique consacrée : d'où un sujet nouveau de mécontentement, chez des opposants systématiques.

Ces questions doctrinales fournissaient ainsi d'excellents prétextes pour justifier une politique de parti. On le vit mieux encore, lors du schisme novatien. Après l'élection du pape Corneille (mars 251), une minorité nomma un évêque de son choix, l'antipape Novatien. Entre Corneille et Novatien, on ne distingue, au début, aucune divergence doctrinale. Mais bientôt le schisme se colora de raisons théologiques. Les novatiens se donnèrent comme les défenseurs de l'ancienne discipline pénitentielle : ils prétendirent exclure de l'Église, sans espoir de réconciliation, et réserver à la miséricorde de Dieu, tous ceux qui avaient faibli pendant la persécution soit en sacrifiant, soit en signant un formulaire d'apostasie. Le pape Corneille et saint Cyprien déclarèrent que l'Église a le droit d'absoudre et de réconcilier les *lapsi* qui ont apostasié pendant la persécution.

Novatien se réclama de cette opposition doctrinale pour justifier son schisme, qui s'organisa et compta bientôt un certain nombre de communautés avec des évêques à leur tête. Il devait durer longtemps. Au VIIe siècle, on constate encore l'existence de novatiens en Orient.

De cette longue histoire des novatiens un seul fait nous intéresse ici. Dès le début, ces schismatiques ont rejeté les sacrements administrés par les catholiques et les ont réitérés. D'après eux, la marque essentielle de l'Église est la sainteté. Or, disaient-ils, l'Église de Corneille n'est pas sainte, car elle compte parmi ses membres des apostats soi-disant absous, mais qui sont en réalité pécheurs, puisque nul, sauf Dieu, n'a le droit de leur pardonner. Donc la seule église est celle de Novatien, laquelle réserve ces apostats au jugement de Dieu. Elle seule peut conférer la grâce par les sacrements. Cette dernière doctrine des novatiens avait un avantage pratique : elle était de nature à faire impression sur des rigoristes et des exaltés. Aucune autre ne pouvait affirmer plus fortement la prétention des séparatistes de constituer la véritable Eglise. Cette condamnation des sacrements catholiques a été l'enseignement ordinaire des novatiens. Toutefois, elle a été abandonnée par certains d'entre eux, au Ve siècle [1].

1. Sur le schisme novatien, lire l'article : A. HARNACK, *Novatian*, dans la

Comme on l'a vu, saint Cyprien et Corneille ont, d'un commun accord, revendiqué pour l'Église le droit d'absoudre les apostats, et, par suite, condamné le schisme novatien. Plusieurs raisons avaient motivé cette décision des deux évêques. Mais pour saint Cyprien, en cette affaire, une considération avait été prépondérante; c'est la maxime *Hors de l'Église, point de salut*. Tandis que, d'après les novatiens, un apostat exclu à perpétuité de l'Église et réservé à la miséricorde du jugement de Dieu pouvait espérer son pardon final; d'après saint Cyprien, Dieu ne choisit les élus que parmi les membres de l'Église. Par suite, pour lui, être exclu de l'Église pour toujours, c'est être condamné à la perdition éternelle. Donc l'Église doit avoir le pouvoir de réconcilier les *lapsi :*

Et quia apud inferos confessio non est nec exomologesis illic fieri potest, qui ex toto corde paenituerint et rogaverint in Ecclesiam debent interim suscipi et in ipsa Domino reservari, qui, ad Ecclesiam suam venturus, de illis utique quos in ea intus invenerit iudicabit. Apostatae vero et desertores vel adversarii et hostes et Christi Ecclesiam dissipantes, nec si occisi pro nomine foris fuerint, admitti secundum Apostolum possunt ad Ecclesiae pacem, quando nec Spiritus nec Ecclesiae tenuerint unitatem [1].

Telle est la théorie de l'Église qui a déterminé saint Cyprien à se ranger avec le pape Corneille, contre Novatien. Malheureusement cette même théorie allait bientôt mettre saint Cyprien en conflit avec le pape Étienne. La formule *Hors de l'Église, point de salut* comportait, pour saint Cyprien, la variante *Hors de l'Église, point de sacrements*. Cette dernière formule est une des données essentielles du *De unitate Ecclesiae*, traité écrit vers Pâques de l'année 251, contre le mouvement schismatique organisé à Carthage par le diacre Félicissime, qui voulait accorder des facilités spéciales de pardon aux *lapsi* de la persécution de Dèce [2].

A cette époque, l'Église de Rome souffrait d'une division. La majorité était pour l'évêque Corneille; une minorité était pour l'antipape Novatien. Celle-ci comprenait des clercs qui avaient confessé la foi pendant la persécution, et qui entretenaient

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, t. XIV, Leipzig, 1904.

1. S. Cypriani *Epist.* 55, p. 647.

2. Cf. à ce sujet le très important article de dom J. Chapman, *Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Église*, dans la *Revue bénédictine* de juillet, octobre 1902, et janvier 1903.

des relations avec saint Cyprien. Celui-ci eut la joie de les détacher de l'antipape et de les réunir à leur évêque. Puis, c'était vers juin ou juillet 251, pour les raffermir, il leur envoya son traité *De catholicae ecclesiae unitate,* non sans y introduire des changements importants, au sujet de la primauté romaine. L'exposé relatif aux sacrements resta absolument le même. Le traité de saint Cyprien, ainsi arrivé à Rome, y fut évidemment très lu. Cependant du vivant du pape Corneille, aucune contradiction ne s'éleva. Autrement en fut-il sous son successeur Étienne.

II. — La théologie de saint Cyprien.

L'occasion immédiate de la controverse fut le retour à l'Église d'un certain nombre de novatiens d'Afrique. On a vu déjà qu'en 251, lors de l'élection du pape Corneille, le prêtre romain Novatien avait, par ambition, assumé le rôle d'antipape. Aussitôt il avait organisé de tous côtés, en Italie, en Gaule, en Orient, des communautés schismatiques. C'est ainsi qu'il y avait un évêque novatien à Carthage. L'organisation du schisme fit de rapides progrès, mais l'union des évêques catholiques l'enraya bientôt. En Afrique, saint Cyprien et le pape Corneille agirent de concert; aussi en 255, y avait-il un retour marqué des novatiens d'Afrique vers l'Église. A ce moment se posa la question : « Que faut-il penser du baptême administré par les novatiens? est-il réel ou nul? » Le cas à résoudre était particulier, mais il posait le problème général de la valeur des sacrements administrés en dehors de l'Église, soit dans l'hérésie, soit dans le schisme [1].

Un évêque, Magnus, demanda à saint Cyprien s'il fallait traiter les novatiens baptisés en dehors de l'Église comme les autres hérétiques, c'est-à-dire les rebaptiser. Toute la question était donc de savoir s'il fallait appliquer aux novatiens le principe de l'Église d'Afrique, d'après lequel le baptême administré par les hérétiques est nul et doit être réitéré. Saint Cyprien répondit que l'usage d'Afrique devait être maintenu et appliqué aux no-

1. On suppose toujours qu'il s'agit de sacrements administrés suivant la forme prescrite par l'Église.

vatiens[1]. Le concile de Carthage siégeant la même année fut du même avis[2]. Un second concile, tenu au printemps de 256, communiqua une sentence identique au pape Étienne[3]. Jusqu'alors l'opposition de l'Église de Rome et de celle d'Afrique, sur ce point, était latente; dès lors elle devint déclarée.

En 256, le pape Étienne écrivit que la coutume romaine, au sujet des chrétiens baptisés dans l'hérésie, était non de les rebaptiser, mais de leur imposer les mains. Faisons abstraction ici de la nature de cette imposition des mains. Il reste que l'Église romaine se refusait à réitérer le rite baptismal reçu suivant la forme prescrite. C'était poser, à propos du baptême, le principe de l'efficacité objective des sacrements. Mais le pape Étienne procéda sans ménagement. Il écrivit une lettre violente en Afrique, envoya en Orient une circulaire comminatoire. Ces documents sont perdus. Mais, à en juger par les lettres de saint Cyprien et par celle de Firmilien, le ton de ces pièces devait être agressif et fâcheusement autoritaire.

Le résultat produit fut déplorable. Comme les Églises d'Asie Mineure et de Syrie pratiquaient la rebaptisation des hérétiques, saint Cyprien se mit en relations avec elles et surtout avec Firmilien de Césarée de Cappadoce. Puis il écrivit deux nouvelles lettres doctrinales[4], et provoqua la sentence du concile du 1er septembre 256. Quatre-vingt-sept évêques y proclamèrent l'usage africain[5]. A quelque temps de là, saint Cyprien recevait de Firmilien de Césarée, une lettre d'adhésion formelle, mais qui était plus qu'impertinente à l'égard du pape Étienne[6].

Cette controverse, au cours de laquelle l'attitude de saint Cyprien fut quelque peu contradictoire, ne peut s'expliquer si l'on ne tient compte de l'influence des livres de Tertullien sur l'évêque de Carthage. Le pape Étienne invoquait la coutume, en faveur de sa doctrine. Saint Cyprien écarta cet argument, en s'inspirant des critiques de Tertullien contre la tradition :

> Non est de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum[7]... Proinde frustra quidam qui ratione vincuntur consuetudinem nobis opponunt, *quasi* consuetudo maior sit veritate, aut *non id sit in spiritualibus se-*

1. S. CYPRIANI *Ep.* 69, p. 749.
2. *Ibid., Ep.* 70, p. 766.
3. *Ibid., Ep.* 72, p. 775.
4. *Ibid., Ep.* 73 et 74, p. 778 et 799.
5. S. CYPRIANI *Opera*, t. I, p. 435.
6. *Ep.* 70, p. 810.
7. *Ep.* 71, c. 3, p. 773.

quendum quod in melius fuerit a Sancto Spiritu revelatum[1]... Nec consuetudo quae apud quosdam obrepserat impedire debet quominus veritas praevaleat et vincat, nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est... Propter quod relicto errore sequamur veritatem... quam veritatem nobis Christus ostendens in Evangelio suo dicit : Ego sum veritas[2]... Non tamen quia aliquando erratum est, ideo semper errandum est[3].

Après Tertullien, saint Cyprien insiste beaucoup sur l'action de l'Esprit dans l'Église, et c'est là toute l'origine des oppositions multiples qui se rencontrent entre sa doctrine et celle de l'Église romaine. Nous venons de constater un premier conflit à propos de la coutume. Tandis qu'à Rome la coutume fait la loi, pour l'évêque de Carthage, elle doit céder à l'action révélatrice de l'Esprit. Mais il y a plus. Si l'Église romaine et celle d'Afrique ne sont pas d'accord sur la valeur des sacrements administrés en dehors de l'Église, c'est qu'elles ne comprennent pas de même manière l'action de l'Esprit dans les sacrements. « Hors de l'Église, point de Saint-Esprit », disent très justement les Africains. Mais ils ajoutent : « Point de Saint-Esprit, point de sacrements », et c'est ici qu'ils entrent en conflit avec la théologie romaine, d'une manière d'ailleurs très décidée.

On peut en juger par la lettre du concile de Carthage de 255. Elle contient une théorie très nette de la causalité des sacrements[4]. Les hérétiques ne peuvent pas baptiser, parce qu'ils ne peuvent accomplir aucun des rites préparatoires de l'initiation chrétienne, c'est-à-dire ni la bénédiction de l'eau et de l'huile, ni la consécration de l'Eucharistie. Or ces bénédictions préliminaires sont la condition *sine qua non* du baptême. En effet, ce qui lave l'âme, ce n'est pas l'eau, mais bien le Saint-Esprit contenu dans l'eau[5]. On reconnaît ici une idée de Tertullien[6]. Pourquoi ceux qui sont hors de l'Église ne peuvent-

1. *Ep.* 73, c. 13, p. 787.
2. *Ep.* 74, c. 9, p. 806.
3. *Ep.* 73, c. 23, p. 796.
4. *Ep.* 70, p. 766 et suiv.
5. *Ibid.*, c. 1, p. 767 : « Oportet vero mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur abluere. » S. Cyprien revient sur cette idée, *Ep.* 74, c. 5, p. 803 : « Peccata enim purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et Spiritum Sanctum. »
6. L'idée que l'eau baptismale est sanctifiée par l'Esprit se rencontre dans d'autres auteurs; mais Tertullien et S. Cyprien la poussent à bout. Tertullien, *De baptismo*, 4, *P. L.*, t. I, col. 1204 : « Supervenit enim statim Spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et, ita sanctificatae, vim sanctificandi combibunt. »

ils procéder à ces bénédictions? C'est que n'ayant pas le Saint-Esprit, ils ne peuvent le donner; et cela en vertu de l'axiome : « Nemo dat quod non habet[1]. » Cette théorie est très différente de la doctrine de l'Église, d'après laquelle le ministre administre non la grâce, que Dieu seul peut donner, mais le sacrement.

Pour saint Cyprien, la nullité des sacrements des hérétiques et des schismatiques résulte aussi de la notion de la véritable Église. Ce point de vue est longuement développé dans la lettre à Magnus. Il n'y a qu'une Église, et c'est à elle seule que Dieu a confié les sacrements. C'est à elle qu'il faut appliquer les mots du *Cantique des cantiques :* « hortus conclusus soror mea sponsa, fons signatus, puteus aquae vivae ». Or ces symboles sont souverainement expressifs, car si le jardin est clos, si la fontaine est fermée, les gens du dehors ne sauraient prétendre en profiter[2]. Dès lors, il importe peu que Novatien et d'autres conservent la foi de l'Église. Puisqu'ils sont en dehors de l'unité, ils sont abandonnés à leurs seuls moyens[3]. En fait de sacrements, il n'y a pas de différence entre les hérétiques et les schismatiques.

III. — La théologie du pape Étienne.

Après avoir mentionné la différence de doctrine existant entre l'Église romaine et celles d'Afrique et d'Asie, au sujet des sacrements administrés en dehors de l'Église, M. Harnack a écrit : « Vraisemblablement les évêques de Rome étaient, en cela, uniquement déterminés par la préoccupation de faciliter aux non-catholiques le retour à l'Église[4]. » L'explication n'est-elle pas trop simple; et n'est-ce pas rabaisser le débat? Au lieu de cette préoccupation intéressée et d'ordre politique, ne faut-il pas reconnaître, chez les romains, des idées dogmatiques très fermes? La controverse entre le pape Étienne et saint Cyprien

1. *Ep.* 70, c. 2, p. 769 : « Sed et pro baptizato quam precem facere potest sacerdos sacrilegus et peccator? Cum scriptum sit : *Deus peccatorem non audit, sed qui Deum coluerit et voluntatem eius fecerit, illum audit.* Quis autem potest dare quod ipse non habeat, aut quomodo potest spiritalia gerere, qui ipse amiserit Spiritum Sanctum? »
2. *Ep.* 79, c. 2, p. 751.
3. *Ibid.*, c. 7-11, p. 756 et suiv.
4. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, p. 411, n. 1, Leipzig, 1894.

nous amène à constater, chez chacun des deux partis, une théologie nettement définie. Faut-il admettre que ces théologies ont été inventées pour la circonstance? N'est-il pas probable qu'elles sont plus anciennes, et qu'elles se retrouvent à l'origine de chacun des deux usages d'Afrique et de Rome? De fait, c'est à cette réponse qu'on est conduit par l'étude des textes.

Les lettres du pape Étienne se sont perdues, mais Firmilien et saint Cyprien nous ont conservé les plus importantes des maximes du pape. C'est ainsi que l'évêque de Césarée dit, en parlant d'Étienne et de ses partisans :

> Non putant quaerendum esse quis sit ille qui baptizaverit, eo quod qui baptizatus sit *gratiam consequi potuerit*, *invocata Trinitate nominum Patris et Filii et Spiritus Sancti*[1]... Sed in multum, inquit [Stephanus], proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicumque et ubicumque in nomine Christi baptizatus fuerit, consequatur statim gratiam Christi[2].

Sur ces quelques mots, est-il possible de se faire une idée de la théologie du pape? Un auteur qui a étudié avec beaucoup de pénétration l'histoire de ces controverses, M. Ernst, a surtout considéré le second texte. Il y a vu une doctrine à peu près conforme à la théologie d'aujourd'hui. D'après lui, cette maxime d'Étienne répond au principe des Africains, d'après lesquels les hérétiques, n'ayant pas la foi complète en la Trinité, ne peuvent baptiser :

« C'est comme si le pape avait dit : Le nom du Christ, mentionné pendant la cérémonie du baptême, sert beaucoup à la foi nécessaire à la validité du baptême. C'est le baptême du Christ que les hérétiques, eux aussi, veulent donner; par suite, ils baptisent suivant l'intention du Christ et conséquemment au nom de la véritable Trinité, au nom de laquelle le Christ veut que le baptême soit donné. La mention du nom du Christ, pendant le baptême, est une garantie pour cette intention. Le « in multum proficit ad fidem » montre qu'Étienne ne regardait pas toute espèce de foi comme requise pour la validité; mais il reconnaissait dans l' « intentio faciendi secundum mentem Christi », une foi suffisante pour pouvoir administrer et recevoir validement le baptême. Étienne pensait qu'une foi complètement cor-

1. *Ep.* 75, c. 9, p. 815.
2. *Ibid.*, c. 18, p. 822.

recte en la Trinité, telle que la demandaient Cyprien et son parti, n'était pas requise pour la validité du sacrement [1]. »

On trouvera difficilement tout cela dans le texte du pape Étienne : « Le nom du Christ contribue beaucoup à la foi et à la sanctification du baptême. » Le pape vise-t-il ici la théorie des Africains sur la nécessité de la foi pour la validité du baptême? Rien ne l'indique. Saint Cyprien avait communiqué à Étienne les lettres 70 et 71 [2]. Or il n'y est rien dit de la nécessité de la foi pour le baptême. C'est plutôt le pape qui a soulevé cette question [3]. Les Africains ne font que lui répondre. Il est bien probable que la théologie romaine s'inspirait des mots de l'Écriture sur la puissance du nom du Christ [4]. Saint Cyprien suggère cette idée [5] : « Si effectum baptismi *maiestati nominis* tribuunt... cur non eadem *maiestas nominis* praevalet in manus impositione? » Elle est explicitement formulée par l'auteur du *De rebaptismate*, qui était contemporain de saint Cyprien et se montre bien renseigné sur la théologie de son temps. Cet anonyme nous donne toute une théorie de la puissance du nom du Christ, et aussi de la formule trinitaire :

Considerare oportet quod invocatio nominis Iesu non debet a nobis futilis videri, propter venerationem et virtutem ipsius nominis, *in quo nomine virtutes omnes solent fieri et nonnumquam aliquae etiam ab hominibus extraneis* [6]. Sed enim virorum optime reddamus et permittamus virtutibus caelestibus vires suas, et dignationi divinae maiestatis concedamus operationes proprias, et intelligentes quantum in ea sit emolumentum, libenter ei adquiescamus [7].

Toutefois le pape Étienne et l'anonyme comprennent différemment l'action du nom du Christ et de la formule trinitaire. Le pape comprend cette action comme un effet réel et sacramentel. Celui qui est baptisé dans l'hérésie reçoit la grâce du Christ, mais non celle du Saint-Esprit. Ces formules sont singulières; mais elles affirment qu'une réalité est produite par le baptême des hérétiques. L'anonyme ne veut pas accepter cette

1. J. Ernst, *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian*, p. 91, Mainz, 1901.
2. *Ep.* 72, c. 1, p. 776.
3. Il est fait une autre allusion à la doctrine d'Étienne dans *Ep.* 73, c. 4, p. 781 : « quaerendum non sit quis baptizaverit, quando is qui baptizatus sit accipere remissam peccatorum potuerit, *secundum quod credidit*. »
4. *Actes*, IV, 12, etc.
5. *Ep.* 74, c. 5, p. 802.
6. *De rebaptismate*, 7, S. Cypriani *Opera*, éd. Hartel, III, p. 78.
7. *Ibid.*, c. 10, p. 82.

doctrine dans toute sa force. Il l'atténue et cherche un milieu entre saint Cyprien et Étienne. Pour lui, le baptême des hérétiques n'a aucune valeur absolue : il ne doit pourtant pas être réitéré, par respect pour l'invocation du Christ[1]; mais il ne commence à produire un effet que lorsqu'il est complété par l'imposition des mains, dans l'Église[2]. C'est dire que la théologie était encore assez peu explicite sur la causalité des sacrements. On peut cependant discerner, dans les maximes du pape Étienne, une première affirmation de l'efficacité objective et pour ainsi dire matérielle du rite. L'invocation du nom du Christ[3] a une vertu mystérieuse qui permet soit de faire des miracles, soit de baptiser; c'est la mise en acte d'une puissance supérieure, de celle même de Dieu; c'est la relation établie entre un geste humain et une action divine; c'est tout le mécanisme sacramentel.

Mais ces considérations doivent être strictement limitées au baptême. Il s'en faut qu'au milieu du troisième siècle, on se représentât de la sorte l'efficacité de tous les autres rites sacramentels. Pour s'en convaincre, il suffit d'étudier la manière dont le pape Étienne comprenait et effectuait la réconciliation des chrétiens baptisés dans l'hérésie : il leur réitérait la confirmation. Pourquoi, dans cette étude, parler de la confirmation? C'est qu'elle est toujours mentionnée dans les décisions des théologiens grecs qui sont relatives aux conditions de validité du sacrement de l'ordre. De plus, on s'étonne moins que la réalité de certaines ordinations ait été niée, quand on constate que celle de certaines confirmations l'a été aussi. Enfin, dans les dernières années du XIe et les premières années du XIIe siècles, la théorie de la réconciliation des hérétiques et des schisma-

1. *Ibid.*, p. 82 : « ne invocatio nominis Iesu quae aboleri non potest contemptui a nobis videatur habita, quod utique non oportet ».

2. *Ibid.*, c. 12, p. 83 : « Invocatio nominis Iesu ideo tantum patrocinari potest, si rite suppleta postea fuerit, quia et prophetae et apostoli ita praedicaverunt. » *Ibid.*, c. 7, p. 78 : « Invocatio haec nominis Iesu quasi initium quoddam mysterii dominici commune nobis et ceteris omnibus accipi, quod possit postmodum residuis rebus impleri, alias non profutura talis invocatio cum sola permanserit. »

3. HEFELE, *Conciliengeschichte*, I, p. 128; traduction Delarc, I, p. 109 : « L'Écriture sainte avait introduit l'usage d'appeler *baptême au nom du Christ* tout baptême conféré en vertu de la foi en Jésus-Christ et conformément à ses préceptes, par conséquent, au nom de la sainte Trinité, ainsi qu'on le voit dans les *Actes des Apôtres* (II, 38; VIII, 16; XIX, 5) et dans l'*Épître aux Romains* (VI, 3). Il n'est donc pas étonnant que le pape Étienne se soit servi d'une expression, qui, à cette époque, était parfaitement intelligible. » Il va sans dire qu'on ne peut pas discuter ici la question du baptême *in nomine Christi.*

tiques par le rite de l'imposition des mains, a eu une grosse influence sur la théologie de l'ordre.

IV. — La réitération de la confirmation des hérétiques à Rome.

Voici les décisions du pape Étienne. Nous mettons en regard la formule du pape et la réfutation qu'en fait saint Cyprien.

TEXTE DU PAPE ÉTIENNE	RÉFUTATION PAR S. CYPRIEN
Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, *ut manus illi imponatur in paenitentiam*, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientem non baptizent, sed communicent [1].	De eo vel maxime tibi scribendum... eos qui sunt foris extra ecclesiam tincti, et apud haereticos et schismaticos profanae aquae labe maculati, quando ad nos... venerint, baptizari oportere, eo quod *parum sit eis manum imponere ad accipiendum Spiritum Sanctum*, nisi accipiant et Ecclesiae baptismum. Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, *si sacramento utroque nascuntur* [2].

Dans le cas présent, il y a identité entre l'« impositio manus in paenitentiam » du premier texte et l' « impositio manus ad accipiendum Spiritum Sanctum » du second. Le témoignage de ces textes est confirmé par celui du *De rebaptismate*, traité qui apprend que l'imposition des mains faite aux hérétiques « ad accipiendum Spiritum Sanctum » était précédée de la pénitence [3].

Relativement à la réconciliation des hérétiques, le pape Étienne et saint Cyprien étaient d'accord sur un point et en opposition sur un autre. Ils étaient d'accord sur la manière de réconcilier les hérétiques qui, après avoir été baptisés et confirmés dans l'Église, passaient ensuite à l'hérésie, pour revenir à l'Église : de tels chrétiens devaient être réconciliés par la pénitence [4].

1. Cette citation d'Étienne est contenue dans une lettre de saint Cyprien, *Ep.* 74, c. 1, p. 799, où elle est introduite par les mots suivants : « Etiam illud adiunxit [Stephanus] ut diceret. »

2. Ce texte est emprunté à la lettre de S. Cyprien au pape Étienne : *Ep.* 72, c. 1, p. 775.

3. *De rebaptismate*, 10, dans S. CYPRIANI *Opera*, éd. Hartel, t. III, p. 82 : « *paenitentiam agentibus* correctisque per doctrinam veritatis et per fidem ipsorum, quae postea emendata est *purificato corde eorum*, tantummodo baptismate spiritali, id est manus impositione episcopi et Spiritus sancti subministratione subveniri debeat. »

Cf. de plus WITASSE (ou mieux VUITASSE), *Tractatus de confirmatione*, p. I, q. I, ch. 2, dans le *Theologiae cursus completus* de Migne, t. XXI, col. 618.

4. Cette discipline n'est clairement attestée que depuis le concile d'Elvire (305/6), c. 22, dans HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. I, col. 252 ; mais elle remonte évidemment au milieu du troisième siècle. S. Cyprien désigne cette réconciliation pénitentielle par les mots : « in paenitentia manum imponere » dans *Ep.* 71, c. 2, p. 772.

Le désaccord se produisait sur la manière de réconcilier les hérétiques qui avaient été baptisés et confirmés dans l'hérésie. Tandis que le pape Étienne, acceptant leur baptême, réitérait sur eux l'imposition des mains de la confirmation, c'est-à-dire, dans la pensée du IIIe siècle, la confirmation elle-même, saint Cyprien voulait tout simplement renouveler sur eux le rite intégral de l'initiation chrétienne, comprenant le baptême et la confirmation d'aujourd'hui.

Cette thèse pourrait être démontrée par le seul texte de saint Cyprien cité plus haut. En effet saint Cyprien y attribue le don du Saint-Esprit à l'imposition des mains, et désigne ce dernier rite par le nom de sacrement. Puis il dit au pape : « Vous rejetez un de ces deux sacrements; c'est insuffisant, il faut les rejeter tous les deux. »

Il est donc vrai que la réconciliation des hérétiques pratiquée par le pape Étienne consistait dans la réitération de la confirmation par la seule imposition des mains[1]. Cette théologie du pape Étienne fut vivement attaquée par saint Cyprien. Son argumentation était celle-ci : Pourquoi accorder aux hérétiques que leur baptême est valide, et rejeter leur confirmation? Si le premier sacrement est valide, le second l'est aussi[2]. L'objection était péremptoire, et il n'y avait rien à y répondre. De fait, le pape aurait dû accepter le baptême et la confirmation administrés par les hérétiques. En rejetant la seconde, il fournissait à la logique impitoyable de son contradicteur le moyen de renverser toute sa doctrine. L'inconséquence qui était au fond de la théologie du pape Étienne explique, pour une bonne part, que l'opposition de saint Cyprien ait été irréductible[3].

Cette pratique a été continuée par l'Église romaine et déve-

1. Le texte de S. Cyprien où il est question de la réconciliation des hérétiques : « Non est necesse ei venienti manum imponi ut Spiritum Sanctum consequatur et *signetur* » (*Ep.* 73, 6) ne doit pas s'entendre de la réitération intégrale de la confirmation, la *consignatio* y comprise. Ce *signetur* est le résultat intérieur de l'imposition des mains, et non pas un rite matériel. Cf. *De rebaptismate*, dans S. CYPRIANI *Opera*, éd. Hartel, III, p. 69 : « et haec manus impositio *signum fidei iteratum atque consummatum eis praestaret* etc. » Sur ce point, je m'écarte de l'avis de M. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 389 (Paris, 1905).

2. *Ep.* 73, 6.

3. Le fait que le pape Étienne réconciliait les hérétiques baptisés en dehors de l'Église par l'imposition des mains considérée comme une réitération de la confirmation, est admis par de nombreux théologiens, par exemple, par P. SCHANZ, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche*, p. 287, n. 6, Fribourg en B., 1893.

loppée par l'Église grecque et les Églises de rit gallican en Occident. On peut dire que l'ancienne Église a réconcilié les hérétiques baptisés dans l'hérésie par la réitération de la confirmation [1]. Il va sans dire d'ailleurs que cet usage devait rendre plus difficile l'acceptation des ordinations faites en dehors de l'Église. C'est pour ce motif qu'il va être parlé brièvement de la réconciliation des hérétiques.

Jusqu'à la fin du IVe siècle, en Occident, la réconciliation des hérétiques baptisés validement en dehors de l'Église, se fit suivant le rite du IIIe siècle, sans soulever d'objection.

On le voit par le canon 8e du premier concile d'Arles (314) relatif aux novatiens, et par une lettre du pape Sirice au sujet des ariens. L'évêque Himérius de Tarragone avait demandé à Sirice s'il fallait rebaptiser les ariens. Le pape répond, en 385 :

> Baptizatos ab impiis Arrianis, nos cum Novatianis aliisque haereticis, sicut est in synodo constitutum, per invocationem solam septiformis spiritus, episcopalis manus impositione, catholicorum conventui sociamus [2].

Sirice traite les ariens comme les novatiens, qui négligeaient de conférer la *consignatio* à leurs fidèles [3]. Cette pratique avait été précédemment rejetée comme illogique par saint Cyprien. Au IVe siècle, ce même défaut a été signalé par les séparatistes qui avaient des difficultés avec l'Église, au sujet des sacrements. Par exemple, les lucifériens, qui admettaient les ariens laïcs dans l'Église par l'imposition des mains, se refusaient à accepter les clercs ariens dans le clergé ; ils leur accordaient seulement la communion laïque. Comment, disaient-ils, accepterions-nous un clergé dont le baptême est si imparfait qu'il

1. L. DUCHESNE, *Les origines chrétiennes* (texte lithographié), p. 433 : « Sur l'usage universel dans l'antiquité, de réconcilier les hérétiques par le sacrement de confirmation, v. Witasse, t. VII, *de sacramento confirmationis*, p. 552-568, en remarquant que les textes de S. Optat et de S. Augustin qui laissent subsister quelque doute dans sa conclusion, ne parlent pas de la collation du Saint-Esprit. Les allusions ou mentions que l'on trouve dans les auteurs relativement à la cérémonie en question, varient un peu sur le rite lui-même, les uns parlant de l'onction, les autres de l'imposition des mains ; mais tous s'accordent sur l'effet du rite, qui est la collation du Saint-Esprit. » Le traité de Witasse auquel Mgr Duchesne renvoie se trouve dans le *Cursus theologiae* de Migne, t. XXI, et les textes dont il s'agit, *Ibid.*, col. 1032-1062. Cf. aussi L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, t. I, p. 167, note 3, et p. 189, note 17.

2. SIRICII *Epist.*, *P. L.*, t. XIII, col. 1135.

3. Comme il est dit plus loin, p. 36, les novatiens omettaient le rite de la *consignatio* avec le chrême, dans la confirmation, tandis que les ariens pratiquaient la *consignatio*. Le fait qu'à Rome, on réconciliait les novatiens par la seule imposition des mains, comme les autres hérétiques, sans leur conférer la *consignatio*, semble une nouvelle preuve que l'imposition des mains était alors considérée comme le rite essentiel de la confirmation.

doit être complété par l'imposition des mains et par le don du Saint-Esprit? L'argument était embarrassant. Il est curieux de voir saint Jérôme, dans son dialogue *Contra Luciferianos,* s'appliquer à enlever toute importance au rite de la réconciliation des ariens par l'imposition des mains. Il faut se rappeler que ce dialogue est une série d'arguments *ad hominem*. Saint Jérôme ne fait pas siennes toutes les idées qu'il expose. Mais sa critique de la réitération de l'imposition des mains aux ariens n'en montre pas moins combien cette pratique devenait gênante, quand on établissait la théorie des sacrements[1].

Saint Jérôme aurait voulu supprimer le rite de la réconciliation des hérétiques par l'imposition des mains. Ce n'était là qu'une idée de polémiste. Il fallait renoncer à faire disparaître une pratique ancienne, consacrée par des lois nouvelles. Mais les nécessités de la théologie exigeaient si bien une réduction de l'importance de ce rite, que la doctrine de saint Augustin fournit, sur ce point, une tentative hardie.

Les donatistes reprenaient contre les catholiques et saint Augustin l'argument de saint Cyprien contre le pape Étienne : « Si le baptême conféré en dehors de l'Église est valide, il en est de même de l'imposition des mains ou confirmation[2]. » Que répond saint Augustin? Il réduit l'imposition des mains dont parlaient saint Cyprien et le pape Étienne à être une simple cérémonie de réconciliation[3], qui peut être réitérée[4]. Pour lui, la confirmation suppose deux rites : l'imposition des mains et la *consignatio :* elle ne peut pas être réitérée. De la sorte, la confirmation était nettement définie et distinguée de la réconciliation des hérétiques. Comme le baptême et l'ordre, la confirmation a un effet durable, distinct de la grâce[5].

1. *Adversus Luciferianos,* dans *P. L.*, t. XXIII, col. 161 : « Si Arrianus Spiritum Sanctum non potest dare, ne baptizare quidem potest, quia Ecclesiae baptisma sine Spiritu Sancto nullum est. Tu vero [le lucifèrien] cum baptizatum ab eo recipias, et postea invoces Spiritum Sanctum, aut baptizare eum debes, quia sine Spiritu Sancto non potuit baptizari, aut si est baptizatus in Spiritu, desine ei invocare Spiritum, quem tunc cum baptizaretur, accepit. »
2. Cf. plus haut, p. 22.
3. *De baptismo contra Donatistas,* V, 33 : « Manus autem impositio, *si non adhiberetur ab haeresi venienti, tanquam extra omnem culpam esse indicaretur;* propter caritatis autem copulationem, quod est maximum donum Spiritus Sancti, sine quo non valent ad salutem quaecumque alia sancta in homine fuerint, manus haereticis correctis imponitur. »
4. *Ibid.*, III, 21 : « Manus impositio non sicut Baptismus repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem? »
5. *Contra litteras Petiliani,* II, 239 : « Et in hoc unguento [psaume 132] sacramentum chrismatis vultis interpretari quod quidem in genere visibilium

Si cette doctrine avait prévalu très nettement, la théologie des sacrements eût été débarrassée d'un élément qui pouvait devenir perturbateur. Mais le vieux langage, qui s'exprimait dans la liturgie, se maintint. Innocent I, saint Léon, Vigile, le *Liber Pontificalis*, saint Grégoire I [1] parlent, dans les mêmes termes que le pape Sirice, de l'imposition des mains par laquelle se fait la réconciliation des hérétiques : c'est l'imposition des mains sans *consignatio*, mais caractérisée par la collation du Saint-Esprit. Langage ancien pour de nouvelles idées.

Ainsi se résume la théologie romaine aux ve et vi^e^ siècles : l'imposition des mains faite aux hérétiques qui viennent à l'Église est donnée comme nécessaire ; l'effet en est représenté comme analogue à celui de la confirmation (imposition des mains et *consignatio*) donnée aux catholiques. L'imposition des mains n'avait donc gardé sa signification primitive que dans la réconciliation des hérétiques; dans la confirmation des catholiques, elle s'alliait ou se subordonnait à la *consignatio*. Par cette extension de la confirmation, on avait deux rites; on continuait à réitérer aux hérétiques l'ancienne confirmation [2]. Avec le temps, la distinction des rites aida à faire admettre la distinction des effets de chacun d'eux.

Telle est la pratique romaine. Dans les pays de rit gallican, en Gaule et en Espagne [3], on suivit d'abord l'usage romain. C'est ainsi que, d'après le premier concile d'Arles, les donatistes étaient reçus par la seule imposition des mains et ont toujours été ainsi traités, dans la suite. Mais, vers la fin du ive siècle ou le début du ve, l'usage s'établit, en Gaule et de là en Espagne, de réconcilier les hérétiques baptisés en dehors de l'Église par

signaculorum sacrosanctum est, sicut ipse Baptismus, sed potest esse et in hominibus pessimis, in operibus carnis vitam consumentibus et regnum caelorum non possessuris. Discerne ergo visibile sanctum sacramentum, quod esse et in bonis et in malis potest, illis ad praemium, illis ad iudicium, ab invisibili unctione charitatis, quae propria bonorum est. »

1. Voir ces témoignages dans Witasse, *Tractatus de confirmatione*, dans le *Theologiae cursus completus* de Migne, t. XXI, col. 1034 et 1051.

2. Chez les Orientaux, on ne constate pas cette double forme de la confirmation. C'est que, chez eux, dès l'époque patristique, la réconciliation des hérétiques s'est faite par le rite intégral de la confirmation (imposition des mains et *consignatio*). On sait d'ailleurs que des deux éléments de la confirmation, c'est la *consignatio* qui paraissait le plus important aux grecs. Il est probable qu'en Orient, on n'a commencé à réconcilier les hérétiques par la réitération de la confirmation, qu'à une époque où l'imposition des mains et la *consignatio* de l'initiation chrétienne primitive furent considérées comme deux moments d'un seul et même rite : la confirmation. Antérieurement on réitérait aux hérétiques le baptême et toute l'initiation. Cf. l'*interprétation théologique* de l'appendice.

3. Witasse, *op. cit.*, col. 1037 et 1038.

le rite intégral de la confirmation développée : imposition des mains et *consignatio*. C'est par ce rite que les ariens laïcs ont été réunis à l'Église. Au lieu de réitérer l'ancienne confirmation (imposition des mains) comme l'on faisait à Rome, dans les pays de rit gallican, on réitérait aux hérétiques la confirmation développée (imposition des mains et *consignatio*). Cette pratique gallicane est une vérification de plus du sens attribué plus haut à la réconciliation des hérétiques à Rome. L'usage romain est rappelé par le pape Zacharie à saint Boniface, en 743 [1]. L'usage gallican est indiqué par Walafrid Strabon, dans la première moitié du IXe siècle [2].

Au milieu du Ve siècle, l'Église grecque réconciliait à l'Église par la *consignatio*, c'est-à-dire par la confirmation, les novatiens, les ariens et les apollinaristes [3].

Ces données sont vérifiées par le témoignage des anciens *Sacramentaires*. Par exemple le *Sacramentaire gélasien* [4] donne deux formules pour la réconciliation des hérétiques baptisés en dehors de l'Église [5]. Elles sont identiques à la formule de l'imposition des mains de la confirmation [6]. Aujourd'hui encore, le *Pontificale romanum* contient, après les formules de dégradation des clercs et d'excommunication, un *Ordo ad reconciliandum apostatam, schismaticum vel haereticum* dont la prière principale, pendant l'imposition des mains, est identique à la prière de l'imposition des mains de la confirmation [7].

La réconciliation des hérétiques, chez les Grecs, se faisait suivant un rite dont on peut avoir une idée par le plus ancien *Euchologe* connu, celui de la Bibliothèque Barberini (fin du

1. *Epist.* VII, dans *P. L.*, t. LXXXIX, col. 929.
2. *De ecclesiasticarum rerum exordiis* etc., *P. L.*, t. CXIV, col. 958.
3. WITASSE, *op. cit.*, col. 1039 et suiv. Cf. plus loin, p. 41.
4. On désigne ainsi un recueil liturgique romain d'origine et pour l'ensemble de son texte, mais qui a subi plus d'une retouche dans le sens gallican. L'original romain de ce sacramentaire appartenait à la période 628-731.
5. *Sacramentarium gelasianum*, I, 85, 86, dans *P. L.*, t. LXXIV, col. 1137. Ces formules d'origine romaine auront servi pour la réconciliation des Lombards ariens.
6. *Ibid.*, I, 44, col. 1112.
7. *Pontificale Romanum, Ordo ad reconciliandum* etc. (éd. Malines, 1855, pars 3a, p. 131); et *De confirmandis, Ibid.*, pars 1a, p. 3. A noter une variante. Tandis que la première formule se termine par les mots : « in nomine eiusdem Domini nostri Jesu Christi *signetur* signo crucis in vitam aeternam », la seconde dit : « *consigna* eos signo crucis Christi in vitam propitiatus aeternam ». Il est plus probable que cette variante est intentionnelle. Le mot *consigna* annonce la *consignatio* de la confirmation, rite qui n'a pas lieu dans la réconciliation de l'hérétique.

VIII[e] siècle). C'est une liturgie tout à fait analogue à celle du *Pontificale romanum* d'aujourd'hui, mais augmentée d'une cérémonie : la *consignatio* avec le saint chrême, comme pour la confirmation. Détail caractéristique : l'imposition des mains, qui a à peu près disparu de la confirmation des grecs, s'est conservée, chez eux, dans la réconciliation des hérétiques : c'est une preuve de plus que ce dernier rite est identique à l'ancienne confirmation, chez les grecs comme chez les latins [1].

V. — Saint Cyprien sur le pouvoir d'ordre.

On n'a pas épuisé la théologie de l'ordre d'après saint Cyprien, quand on a dit que, suivant lui, les ordinations faites hors de l'Eglise sont nulles. Il reste à parler de la valeur des actes sacramentels accomplis par un évêque qui est pécheur public. Vers le début du III[e] siècle, le pape Calliste avait donné, en ce sens, une décision qui avait scandalisé certaines gens. Il avait déclaré qu'un évêque ne perdait nullement sa charge, même après avoir commis un péché mortel [2]. Tant cette décision que l'opposition soulevée par elle prouvent que la doctrine contraire était assez répandue.

La question se posa de nouveau, en Afrique, après la persécution de Dèce. Des évêques et des clercs avaient apostasié. Par exemple, Fortunatien, évêque d'Assuras, en Afrique, avait sacrifié aux idoles. Basilide et Martial, évêques espagnols de Legio et d'Asturica, avaient fait une déclaration équivalant à l'apostasie. Comment devait-on traiter ces coupables?

Les conciles de 251 et 252 donnèrent une décision au sujet des clercs. Nous en connaissons la teneur par une lettre de saint Cyprien [3]. Ces clercs devaient être déposés à perpétuité ; la communion ecclésiastique devait leur être accordée seulement

1. Le formulaire de la réconciliation des hérétiques, en Orient, est donné par I. GOAR, *Euchologion seu Rituale Graecorum*, p. 883, Paris, 1647. Dans cette édition, pour avoir le texte de l'euchologe de la Bibliothèque Barberini, il faut tenir compte des variantes.

Cf. dans les *Échos d'Orient* (mars 1906), p. 65-76, M. JUGIE, La *reconfirmation des apostats dans l'Église gréco-russe*. L'auteur de ce travail n'a pas remarqué que, dans l'Église latine comme dans la grecque, le rite de la réconciliation des hérétiques a été étendu aux apostats.

2. *Philosophoumena*, IX, 12, dans *P. G.*, t. XVI, col. 3386.

3. S. CYPRIANI *Ep.* 64, c. 1, p. 717.

après une longue pénitence, et après l'approbation du peuple. Toutefois l'évêque Therapius admit, sans ces délais, à la communion laïque, un prêtre Victor qui avait apostasié. Saint Cyprien blâma ce manquement à la décision prise, mais maintint au prêtre le bénéfice du pardon qui lui avait été accordé prématurément.

Saint Cyprien assure qu'une décision pareille, prise au sujet des évêques, fut approuvée par le pape Corneille [1]. Celui-ci a donc traité les évêques ayant apostasié comme les évêques qui avaient sacré l'antipape Novatien [2]. Toutefois la suite a montré qu'il y avait quelque différence entre le jugement porté à Rome et à Carthage, sur les évêques ayant fléchi pendant la persécution.

L'évêque d'Assuras, Fortunatien, qui avait apostasié, s'obstinait à exercer ses fonctions. En 250, saint Cyprien dut écrire aux fidèles de l'évêque indigne. Cette lettre est sévère. Pour saint Cyprien, la sentence de déposition portée contre un évêque qui a apostasié est définitive, et ne saurait être cassée. Bien plus, l'évêque de Carthage justifie ce jugement par des raisons doctrinales; on dirait que, d'après lui, un tel évêque a perdu le pouvoir d'ordre :

Qui ergo gravia delicta in se adduxerunt, id est qui idolis sacrificando sacrilega sacrificia fecerunt, sacerdotium Dei sibi vindicare non possunt, nec ullam in conspectu eius precem pro fratribus facere, quando in evangelio scriptum sit : *Deus peccatorem non audit* [3]... ne adhuc agere pro sacerdote conentur qui ad mortis extrema deiecti, ultra lapsos laïcos ruinae maioris pondere proruerunt.

Si vero apud insanos furor insanabilis perseveraverit et recedente Spiritu Sancto quae coepit caecitas in sua nocte permanserit, consilium nobis erit singulos fratres ab eorum fallacia separare, et ne quis in laqueos erroris incurrat, ab eorum contagione secernere, *quando nec oblatio sanctificari illic possit ubi Sanctus Spiritus non sit*, nec cuiquam Dominus per eius orationes et preces prosit qui Dominum ipse violavit [4].

Saint Cyprien veut-il dire qu'un tel évêque a perdu le pouvoir d'ordre? Il semble bien que oui. Saint Cyprien établit toujours un rapport indissoluble entre le pouvoir d'ordre et la possession du Saint-Esprit :

Declarat in Evangelio suo Dominus, per eos solos posse peccata dimitti qui habent Spiritum Sanctum. Post resurrectionem enim discipulos suos

1. *Ibid.*, *Ep.* 67, c. 6, p. 741.
2. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 43, *P. G.*, t. XX, col. 622.
3. S. Cypriani *Ep.* 65, c. 2, p. 723.
4. *Ibid.*, c. 3, p. 724.

mittens loquitur ad eos et dicit : *Sicut misit me Pater*, etc. (Io. XX, 21, 23). Quo in loco ostendit eum solum posse baptizare et remissionem peccatorum dare qui habeat Sanctum Spiritum... Manifestum est nec remissionem peccatorum dari per eos posse quos constet Spiritum Sanctum non habere[1].

Ainsi d'après saint Cyprien, pas de Saint-Esprit, pas de sacrements. Donc les hérétiques, n'ayant pas le Saint-Esprit, n'ont pas de sacrements. Donc Fortunatien, n'ayant pas le Saint-Esprit, n'administre aucun sacrement. On ne voit pas comment échapper à cette seconde conséquence. Le cas de Fortunatien n'amena aucun conflit de l'Église d'Afrique avec Rome. Autrement en fut-il d'une autre affaire,

A la fin de l'année 254, saint Cyprien fut amené à s'occuper des églises de Legio et d'Asturica, dont les titulaires, Basilide et Martial, avaient signé des *libelli*. Chacun de ces diocèses était divisé; les uns tenant pour l'évêque, les autres demandant une nouvelle élection. Le pape Étienne consulté avait approuvé le maintien des évêques sur leurs sièges [1]. Jusqu'à quel point cette décision était-elle contraire à celle des conciles de 251 et 252 qui avait été approuvée par Corneille? On ne saurait le dire exactement. En tout cas, à Rome, on admettait qu'un évêque apostat pouvait exercer le pouvoir d'ordre. On appliquait strictement le principe de Calliste, d'après qui un évêque notoirement coupable d'un péché mortel pouvait rester en place. Pourquoi faire une exception pour le péché d'idolâtrie, puisque l'Église le remettait aux simples chrétiens? C'est précisément cette parité que saint Cyprien se refusait à admettre. Aussi prit-il parti vivement contre le pape Étienne; il parle des sacrements administrés par les deux évêques espagnols, comme des sacrements administrés par Novatien. Le parallélisme est complet.

Premier trait commun. — Pour saint Cyprien, les sacrements administrés par les schismatiques sont nuls, parce que ce sont des sacrements usurpés contre le droit de l'Église :

Quomodo perficere quae agunt aut impetrare aliquid *inlicitis* conatibus de Deo possunt qui contra Deum *quod eis non licet* moliuntur? Quare qui Novatiano sive ceteris eiusmodi schismaticis patrocinantur, frustra contendunt baptizari et sanctificari illic aliquem salutari baptismo posse, ubi constet baptizantem *baptizandi licentiam* non habere... Quomodo tales iustificare et sanctificare baptizatos possunt qui hostes sacerdotum aliena et *inlicita*

1. *Ibid.*, *Ep.* 69, c. 11, p. 759.

et *nullo sibi iure concessa* usurpare conantur ... quamvis sciant id quod faciant *non licere* [1]...

Second trait commun. — Le cas des novatiens est encore plus mauvais que celui de Coré, Dathan et Abiron, car ceux-ci n'avaient pas provoqué un schisme, et pourtant leurs sacrifices ont été nuls :

Tamen quia loci sui ministerium transgressi, contra Aaron sacerdotem, qui sacerdotium *legitimum* dignatione Dei adque ordinatione Domini perceperat, sacrificandi sibi *licentiam vindicaverunt*, divinitus percussi poenas statim pro *inlicitis conatibus* pependerunt, nec potuerunt rata esse et proficere sacrificia inreligiose et *inlicite contra ius divinae dispositionis* oblata [2].

Ainsi donc, pour saint Cyprien, légitimité et validité des actes sacramentels sont deux idées inséparables. La légitimité résulte de la conformité à la loi de Dieu. Or cette loi est violée par Basilide et Martial [3]. Aussi sont-ils assimilés à Coré, Dathan et Abiron « qui sacrificandi licentiam tibi vindicaverunt » ; aussi parle-t-on de leur « iniustum adque *inlicitum* episcopatum [4] ». Voici la conséquence :

Cumque alia multa sint et gravia delicta quibus Basilides et Martialis implicati tenentur, frustra tales *episcopatum sibi usurpare conantur*, cum manifestius sit eiusmodi homines nec Ecclesiae Christi posse praeesse, nec Deo sacrificia offere debere [5].

C'est pour ce motif que des évêques indignes, tout aussi bien que des novatiens et de Coré, Dathan et Abiron, on peut dire : « Sacrificia eorum tamquam panis luctus, omnes qui manducant ea contaminabuntur. » Aussi la nécessité est-elle la même d'éviter les évêques schismatiques et les évêques indignes :

Nec sibi plebs blandiatur quasi immunis esse a contagio delicti possit cum sacerdote peccatore communicans, et ad iniustum adque inlicitum praepositi sui episcopatum consensum suum commodans, quando per Osee prophetam comminetur et dicat censura divina : Sacrificia eorum tamquam panis luctus, omnes qui manducant ea contaminabuntur, docens scilicet et ostendens omnes omnino ad peccatum constringi quique fuerint profani et iniusti sacerdotis iudicio contaminati... propter quod *plebs* obsequens praeceptis dominicis et Deum metuens a peccatore praeposito separare se

1. *Ibid.*, *Ep.* 69, c. 8, p. 757; c. 10, p. 758 et p. 759.
2. *Ibid.*, c. 8, p. 757.
3. *Ibid.*, *Ep.* 67, c. 1, p. 735.
4. *Ibid.*, c. 3, p. 737.
5. *Ibid.*, c. 6, p. 741.

debet, nec se ad sacrilegi sacerdotis sacrificia miscere, *quando ipsa maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi* [1].

Il est sûr qu'à Rome on n'aurait pas accepté ces maximes. Il n'est pas possible de les affaiblir, parce qu'elles se retrouvent, avec toute la clarté possible, dans la lettre de Firmilien de Césarée à saint Cyprien. On sait que les deux évêques avaient la même théologie, et que l'évêque de Césarée copie presque servilement son collègue. Or Firmilien déclare qu'il fait rebaptiser les chrétiens baptisés par un évêque qui a faibli pendant la persécution [2].

A quelle cause attribuer cette divergence, au sujet des évêques indignes, entre l'Église de Rome et celles d'Afrique et d'Asie? Une première cause peut être signalée dans l'interprétation différente qu'on donnait des décisions de 251 et 252 relatives aux clercs *lapsi*, et dont voici le texte :

Cum iam pridem nobiscum et cum omnibus omnino episcopis in toto mundo constitutis etiam Cornelius collega noster, sacerdos pacificus ac iustus et martyrio quoque dignatione Domini honoratus, decreverit eiusmodi homines ad paenitentiam quidem agendam posse admitti, ab ordinatione autem cleri adque sacerdotali honore prohiberi [3].

Évidemment la différence de doctrine entre l'Église romaine et saint Cyprien provenait de l'interprétation de cette « prohibitio ». L'Église romaine l'interprétait à peu près dans le sens de la déposition canonique d'aujourd'hui. Une telle peine rend illicite mais non pas nul l'exercice de l'ordre. Et comme le pape Étienne accordait le pardon à Basilide et Martial, il reconnaissait, sans difficulté, la réalité de leur pouvoir d'ordre. Quant à saint Cyprien, non seulement il attribuait à la déposition des deux évêques indignes un caractère définitif, mais encore, par sa théorie de la « licentia », il était amené à refuser et la légitimité et la validité aux sacrements administrés par Basilide et Martial. Il nous fournit donc, le premier, une théorie de la déposition qui a eu des partisans, non seulement dans l'antiquité, mais encore jusqu'au milieu du XIIIe siècle.

Enfin, quand on parle de la théologie de saint Cyprien, on ne saurait oublier le rôle considérable qu'il attribue au Saint-Esprit. Cette influence divine paraissait absolument requise à

1. *Ep.* 67, c. 3, p. 737.
2. *Ep.* 75, c. 22, p. 824.
3. *Ibid.*, c. 6, p. 741.

l'évêque de Carthage, pour toutes les manifestations de la vie ecclésiastique. S'il a refusé toute valeur aux sacrements administrés en dehors de l'Église ou par des évêques indignes, c'est parce que ces rites, accomplis sans la coopération du Saint-Esprit, ne pouvaient être que nuls.

A Rome, on insistait avec minutie sur les détails du rite; de leur observation intégrale on faisait dépendre la valeur essentielle de l'acte sacramentel. A Carthage, on était moins préoccupé du rituel; mais on attribuait, aux dispositions du ministre et du sujet des sacrements, une influence prépondérante sur la validité des sacrements. En poussant les choses à l'extrême, on pourrait dire qu'à Rome, en matière de sacrements, les théologiens étaient des liturgistes, préoccupés grandement du rituel; tandis qu'à Carthage la liturgie, moins minutieuse, faisait une grande part à l'idéalisme. Ces états d'esprit opposés se manifestent bien dans l'appréciation différente que l'on faisait, à Rome et à Carthage, du baptême des malades ou κλινικοί [1]. D'ailleurs aucune de ces théories ne devait rester immuable. Celle de Rome, qui présentait encore quelque inconséquence, en admettant la réitération de la confirmation, allait appliquer avec suite le principe de l'efficacité objective des sacrements, qu'elle proclamait à propos du baptême. Les Églises d'Afrique et d'Asie Mineure atténuèrent bientôt leur première condamnation des sacrements administrés en dehors de l'Église.

La controverse si vive qui avait eu lieu entre le pape Étienne, saint Cyprien et Firmilien de Césarée ne resta pas sans résultat. Dans la seconde moitié du IIIe siècle, à une date qu'on ne saurait préciser, un concile oriental décida qu'il ne fallait pas rejeter tout baptême administré en dehors de l'Église. On accepterait tout baptême conféré dans la foi de l'Église, bien que par

1. L'opinion romaine, sur ce point, nous est connue par la *Lettre du pape Corneille à Fabien d'Antioche*, dans EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 43, dans *P. G.*, t. XX, col. 616 et suiv. Comme on sait, au troisième siècle, le rite de l'initiation chrétienne comprenait le baptême par immersion totale et la confirmation; dans les conditions normales, ces deux actes étaient toujours réunis. Quand un chrétien était en danger de mort, on se contentait de le baptiser par une lotion, comme aujourd'hui. Si le malade revenait à la santé, il recevait ensuite les rites supplémentaires. Certaines personnes éprouvaient beaucoup de difficulté à assimiler entièrement ce baptême au premier. Le pape Corneille est du nombre. L'antipape Novatien ayant reçu le baptême des malades, Corneille se demande si le baptême de Novatien en est bien un (*loc. cit.*, col. 621). Cette appréciation romaine rencontra des partisans en Afrique, où elle fut combattue vivement par S. Cyprien : *Ep.* 79, c. 12-17, p. 760 et suiv. Il semble bien qu'il vise sur ce point la théologie romaine.

des chrétiens séparés[1]. C'était là un abandon de la doctrine extrême de Firmilien. On était sur une voie qui conduirait bientôt à admettre les sacrements des schismatiques, et à rejeter seulement ceux des hérétiques.

1. Cette décision, qui a reçu le nom de *Canon des Anciens*, est attestée par saint Basile dans la première *Lettre canonique* à Amphiloque (*P. G.*, t. XXXII, col. 665).

CHAPITRE II

LES RÉORDINATIONS EN ORIENT JUSQU'AU CONCILE « IN TRULLO ».

On sait que le dogme de la consubstantialité du Père et du Fils, qui a été défini par le concile de Nicée, n'a été accepté par l'Église grecque qu'après un demi-siècle de controverses et de luttes. Faut-il s'étonner si les décisions du concile de Nicée, au sujet des sacrements administrés en dehors de l'Église, ont eu moins de succès encore? Elles ont été bientôt contestées, et ne se sont jamais imposées en Orient. Sur ces questions, l'Église grecque a toujours eu une pratique inconciliable avec celle des Occidentaux. L'Église grecque a jugé avec sévérité les sacrements administrés en dehors de l'Église. C'est qu'il y a eu bien plus de sectes hérétiques en Orient qu'en Occident. Ensuite, l'organisation hiérarchique des patriarcats de langue grecque était bien moins forte que celle du patriarcat romain. Le danger hérétique était donc plus grand dans les pays où l'on était moins bien armé pour le conjurer. De là beaucoup d'incertitude dans les idées, en ces matières.

I. — Les décisions du concile de Nicée.

Les novatiens avaient accepté les décisions du concile de Nicée au sujet de la consubstantialité du Père et du Fils, et au sujet de la fête de Pâques. Un de leurs évêques, Acesius, assistait, avec d'autres de ses collègues, au concile de Nicée, où il reçut de Constantin l'accueil le plus flatteur. Aussi le concile voulut-il favoriser leur retour à l'Église. Il rendit à cet égard le canon suivant :

Au sujet de ceux qui s'appellent eux-mêmes les *cathares*, le saint et grand

concile décide que, s'ils veulent entrer dans l'Église catholique et apostolique, on doit leur imposer les mains, et ils resteront ensuite dans le clergé (χειροθετουμένους αὐτοὺς μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ)... ils seront donc tenus à suivre, dans toutes ses parties, l'enseignement de l'Église catholique. Par conséquent, lorsque dans des villages ou dans des villes, il ne se trouve que des clercs de leur parti, les plus anciens de ces clercs doivent rester dans le clergé et dans leur position (ἔνθα μὲν οὖν πάντες εἴτε ἐν κώμαις, εἴτε ἐν πόλεσιν αὐτοὶ μόνοι εὑρίσκοιντο χειροτονηθέντες, οἱ εὑρισκόμενοι ἐν τῷ κλήρῳ ἔσονται ἐν τῷ αὐτῷ σχήματι), mais si un prêtre ou un évêque catholique se trouvait au milieu d'eux, il est évident que l'évêque de l'Église catholique doit conserver la dignité épiscopale, tandis que celui qui a été décoré du titre d'évêque par les *cathares* en question n'aura droit qu'aux honneurs réservés aux prêtres, à moins que l'évêque ne trouve bon de le laisser jouir de l'honneur du titre épiscopal. S'il ne le veut pas, qu'il lui donne une place d'évêque rural ou de prêtre, afin qu'il paraisse faire réellement partie du clergé, et qu'il n'y ait pas deux évêques dans une ville[1].

Il semble bien que ce canon ne comporte qu'une explication. Le concile accepte comme valides les ordinations des novatiens. Pareille décision ne doit pas surprendre de la part d'un concile dans lequel les Occidentaux ont eu, grâce à Constantin, une part prépondérante. A moins de bonnes preuves, on ne saurait admettre que l'Église romaine ait accepté la réordination des clercs novatiens. Cette impression est vérifiée par l'examen du texte. Il y est question des clercs novatiens qui se rencontrent dans les diverses villes εἴτε... εὑρίσκοιντο χειροτονηθέντες. Cette dernière expression ne peut s'entendre que de l'imposition des mains de l'ordination. Comment faudra-t-il expliquer l'expression analogue χειροθετουμένους qui la précède, et sur laquelle porte tout le problème? Admettra-t-on qu'il s'agit encore ici de l'imposition des mains de l'ordination? On le pourrait à la rigueur, si cette expression était isolée. Mais ici, comme elle est suivie de χειροτονηθέντες, tout fait croire que ces deux expressions différentes recouvrent un sens différent. L'expression χειροθετουμένους ne peut s'entendre que de la confirmation.

Ainsi en est-il. Les novatiens, nous le savons par deux bons témoins[2], avaient supprimé, dans la cérémonie de l'initiation chrétienne, le rite de la *consignatio* avec le chrême. D'ailleurs,

1. HARDOUIN, *Acta conciliorum*, t. I, col. 325.

2. Théodoret atteste que les novatiens avaient supprimé l'usage du chrême dans les rites de l'initiation chrétienne : *Haereticarum fabularum compendium*, III, 5, dans *P. G.*, t. LXXXIII, col. 408 : Τοῖς ὑπὸ σφῶν βαπτιζομένοις τὸ πανάγιον οὐ προσφέρουσι χρίσμα. Pacien, évêque de Barcelone, à la fin du IVe siècle, donne le même renseignement, *Epist.* III, dans *P. L.*, t. XIII, col. 1065 : « Vestrae plebi unde Spiritum, quam non consignat unctus sacerdos? »

d'après le principe de l'Église romaine, tout chrétien baptisé en dehors de l'Église devait être réconcilié par l'imposition des mains. Pour ces deux motifs, la confirmation des clercs novatiens prescrite par le concile de Nicée ne saurait surprendre. Cette prescription n'avait rien de choquant pour les novatiens, puisqu'il s'agissait d'un rite dont ils n'avaient reçu qu'une partie[1]. S'imagine-t-on, au contraire, le concile de Nicée prescrivant la réordination des évêques novatiens, qui avaient assisté aux délibérations sous la protection de Constantin? C'eût été soulever les discussions les plus irritantes, et blâmer la procédure suivie pendant le concile. D'ailleurs l'ensemble de ce texte ne peut se comprendre que si les ordinations des novatiens sont valides, tout comme leur baptême[2].

Telle était d'ailleurs, à Rome, l'interprétation du huitième canon de Nicée, à la fin du IVe siècle; nous le savons par le pape Sirice en 385, et par saint Jérôme[3]. L'Église romaine, à propos des novatiens, a donc fait accepter, au concile de Nicée, le principe que l'ordination conférée en dehors de l'Église peut être valide. En réalité, c'était bien plus un précédent qu'un principe qu'on posait.

Les Orientaux ayant ainsi fait une concession, les Occidentaux en consentirent une autre. Elle est contenue dans le dix-neuvième canon.

A l'égard des *Paulianistes* qui veulent revenir à l'Église catholique, *il faut observer l'ordonnance* portant qu'ils doivent être rebaptisés (ἀναβαπτίζεσθαι). Si quelques-uns d'entre eux étaient auparavant membres du clergé, ils se-

1. Il semble bien qu'à Rome, les novatiens aient été reçus par la seule imposition des mains sans *consignatio*. Voir plus haut, p. 24. Mais en Orient, les novatiens étaient reçus par le rite intégral de la confirmation (χειροθεσία) : imposition des mains et *consignatio*.

2. J. Ernst, *Die Ketzertaufangelegenheit* etc., p. 6, admet que le concile de Nicée a prescrit la réordination des clercs novatiens, et qu'il a refusé de se prononcer sur la valeur du baptême novatien. C'est une explication qui ne paraît pas fondée. L'avis de M. Ernst peut être appuyé sur le témoignage de Théophile d'Alexandrie, qui comprenait χειροθετουμένους du concile de Nicée dans le sens de χειροτονεῖσθαι ou de l'imposition des mains de l'ordination. Cf. plus loin, p. 43. Mais l'évêque d'Alexandrie est ici l'interprète de la pratique sévère qui devait amener l'Église de Constantinople à réitérer l'ordination de tous les hérétiques. (Lettre à Martyrius.)

3. S. Hieronymi *Adversus Luciferianos, P. L.*, t. XXIII, col. 181 : « Synodus quoque Nicaena, cuius paulo ante fecimus mentionem, omnes haereticos suscepit, exceptis Pauli Samosateni discipulis. Et quod his maius est, episcopo Novatianorum, si conversus fuerit, presbyterii gradum servat. » S. Siricii *Epist. ad Himerium, P. L.*, t. XIII, col. 1135 : « Quos [Arrianos] nos cum Novatianis aliisque haereticis, *sicut est in synodo constitutum*, per invocationem solam septiformis Spiritus, episcopalis manus impositione, catholicorum conventui sociamus, quod etiam totus Oriens Occidensque custodit. »

ront ordonnés par l'évêque de l'Église catholique, après qu'ils auront été rebaptisés (ἀναβαπτισθέντες χειροτονείσθωσαν), à la condition toutefois qu'ils aient une réputation intacte et qu'ils n'aient pas subi de condamnation. Si l'enquête montre qu'ils sont indignes, on doit les déposer (καθαιρεῖσθαι)[1].

Il semble bien que, sous le nom de Paulianistes (Παυλιανίσαντες), il faille entendre non seulement les disciples de Paul de Samosate, mais encore les sectes antitrinitaires niant l'existence de trois personnes dans la Trinité. Tous ces hérétiques doivent être rebaptisés, et, le cas échéant, réordonnés. Pour quel motif? Nous avons, sur ce point, le témoignage de saint Athanase. Les disciples de Paul de Samosate employaient la forme prescrite[2]. Si leurs sacrements étaient rejetés, c'était donc à cause de leur doctrine antitrinitaire. On s'explique très bien, dès lors, que ce canon dix-neuvième se réfère à une ordonnance déjà en vigueur, qui ne peut être que le *Canon des Anciens*.

Le concile de Nicée a donc sanctionné un usage oriental qui était assez différent de la pratique romaine. Tandis que l'Église grecque rejetait le baptême et tous les sacrements des hérétiques qui supprimaient la Trinité, à Rome on acceptait ces baptêmes, pourvu qu'ils fussent donnés suivant la forme prescrite. Le concile n'a fait qu'enregistrer une coutume ancienne, sans la discuter, mais il a semblé approuver le principe doctrinal qui justifiait cette coutume et qui, depuis lors, s'est maintenu chez les Grecs.

Les méléciens d'Égypte étaient une secte schismatique qui se rattachait à l'évêque Mélèce de Lycopolis. Celui-ci avait usurpé le droit d'ordination de ses collègues et de l'évêque d'Alexandrie, dans plusieurs diocèses. Au moment du concile de Nicée, le patriarche Pierre d'Alexandrie supportait avec peine ces usurpations de pouvoir. A en croire Sozomène, il aurait même rejeté le baptême des méléciens[3]. Le concile de Nicée eut à régler cette affaire[4]. Il décida que Mélèce continuerait à porter le titre d'évêque, mais qu'il ne conserverait aucun pouvoir d'ordonner. Quant aux clercs ordonnés par lui, ils devaient être « sanctiore ordinatione confirmati : μυστικωτέρᾳ χειροτονίᾳ βεβαιωθέντες ».

1. HARDOUIN, *Acta conciliorum*, t. I. col. 331.
2. *Oratio II contra Arrianos*, n. 43 (*P. G.*, t. XXVI, col. 238).
3. *Hist. eccl.*, I, 15, *P. G.*, t. LXVII, col. 905.
4. Ces mesures sont contenues dans la lettre du concile de Nicée aux Égyptiens dans SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, 9. *Ibid.*, col. 80.

Il est sûr que le concile ne considérait pas comme nulles les ordinations faites par Mélèce. De nombreux passages de saint Athanase, où il est question de l'ancien clergé de Mélèce, et d'Ischyras suffisent à le prouver[1]. Mais sur les instances de Pierre d'Alexandrie, on jugea une « confirmation » nécessaire. Sous quelle forme eut-elle lieu? Par une imposition des mains de l'évêque. Le mot χειροτονία s'entend d'ordinaire de l'ordination. Mais on lui donnera difficilement ce sens, dans le cas présent. Cette cérémonie de réconciliation n'en est pas moins étrange. La théologie d'aujourd'hui ne permet pas de l'expliquer. Cette cérémonie suppose l'idée d'un complément ajouté à un sacrement qui aurait dû être regardé comme valide et complet. Le concile aura cédé, sur ce point, à une exigence de l'évêque d'Alexandrie, désireux d'affirmer son autorité sur les clercs ordonnés par Mélèce. Mais en ces matières, de telles préoccupations sont dangereuses : elles ont souvent conduit à prescrire la réitération de l'ordre[2]. De fait, Photius s'est autorisé de ce texte relatif aux méléciens, pour tenter la réordination des clercs ordonnés par Ignace.

II. — La consultation de Martyrius d'Antioche.

En Syrie, au ve siècle, deux traditions contraires se trouvaient en présence. L'une, la plus ancienne sans doute, est enregistrée dans les *Canons des Apôtres*, placés à la fin du VIIIe livre des *Constitutions apostoliques*. On sait que ces ouvrages, originaires du patriarcat d'Antioche, ont été composés dans le dernier quart du IVe siècle. Le canon 69e est ainsi conçu :

Si quis episcopus vel presbyter vel diaconus secundam ordinationem (χειροτονίαν) acceperit ab aliquo, deponatur et ipse et qui eum ordinavit, nisi ostendat ab haereticis se ordinationem habere ; a talibus enim baptizati vel ordinati nec fideles nec clerici esse possunt[3].

1. On admettait si bien le pouvoir d'ordre de Mélèce, même après lui avoir enlevé la faculté d'ordonner, qu'on lui demanda une liste de tous les clercs ordonnés par lui jusqu'au concile de Nicée. Ceux-là seuls seraient admis à exercer leurs ordres. Cette liste s'est conservée (*P. G.*, t. XXV, col. 376).

2. On sait que longtemps le seul rite essentiel de l'ordination des évêques, des prêtres et des diacres était l'imposition des mains, conférée avec la prière correspondante. C'est le seul rite attesté par les plus anciens *sacramentaires*.

3. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, t. I, p. 585, Paderborn, 1906. Les canons 46 et 47 donnent une doctrine analogue : « Episcopum vel presbyterum vel diaconum qui haereticorum baptismum acceperint vel sacri-

De quels hérétiques est-il question? Probablement de ceux qui altèrent le symbole au sujet de la Trinité [1]. Les novatiens et les quartodécimans ne seraient donc pas visés par cette règle. Mais on verra, par l'exemple de saint Basile au sujet des novatiens, que la pratique ne répondait pas toujours à la théorie.

Une doctrine contraire est donnée par les *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, composées par un anonyme du patriarcat d'Antioche, dans la première moitié du ve siècle :

Quaestio. Si falsus et vanus est baptismus qui ab haereticis datur, quare orthodoxi confugientem haereticum ad coetum orthodoxorum *non baptizant*, sed in spurio, illum tanquam in vero baptismate relinquunt? *Quod si forte et ordinationem ab illis acceperit, illam etiam ut firmam et stabilem recipiunt.* Quomodo ergo et qui admittitur et qui admittunt extra reprehensionem sunt? Responsio. Haeretici ad coetum orthodoxorum venientis lapsus emendatur : pravae quidem opinionis, mutatione sententiae; baptismi, unctione sancti unguenti τῇ ἐπιχρίσει τοῦ ἁγίου μύρου ordinationis vero, manuum impositione τῆς δὲ χειροτονίας τῇ χειροθεσίᾳ nec quidquam ex prioribus superest quod non solutum sit : καὶ οὐδὲν τῶν πάλαι μένει ἄλυτον [2].

Ce texte exclut la réordination prescrite par les *Canons apostoliques*. Mais c'est le seul point sur lequel son témoignage soit clair. Comment faut-il entendre l'imposition des mains (χειροθεσία) qui sert de complément à l'ordination conférée par des hérétiques? D'après lui, ce n'est ni l'imposition des mains de la confirmation [3], ni celle de l'ordination. Dès lors que peut-elle bien être? La liturgie ne prévoit aucun rite de ce genre. Tout fait croire qu'ici χειροθεσία n'est qu'un rappel du mot χειροθετουμένους du huitième canon de Nicée relatif aux novatiens. D'après l'auteur des *Quaestiones*, le baptême des héré-

ficium, de poni praecipimus. Quae enim conventio Christi ad Belial? aut quae pars fideli cum infideli? — Episcopus vel presbyter si eum, qui vere habet baptismum, iterum baptizaverit, vel eum qui ab impiis pollutus fuit non baptizaverit, deponatur tanquam deridens crucem ac mortem Domini, neque discernens sacerdotes a falsis sacerdotibus. » *Ibid.*, p. 579.

1. Ceci se déduit du texte des *Constitutions apostoliques* (VI, 15) qui donne la théorie des *Canons* (*Ibid.*, p. 339). La *Didascalie des apôtres*, qui, pour les six premiers livres, sert de trame à l'auteur des *Constitutions apostoliques*, ne contient rien sur les sacrements des hérétiques.

2. *P. G.*, t. VI, col. 1262.

3. Dans le langage ordinaire de l'Église grecque, à cette époque, χειροθεσία désigne le rite intégral de la confirmation : imposition des mains et *consignatio* avec le chrême. Mais ce n'est pas dans ce sens que l'auteur emploie ce terme, car celui-ci ferait double emploi avec l'ἐπίχρισις τοῦ ἁγίου μύρου ou *consignatio*, dont il est qu stion à propos de la réconciliation des laïcs hérétiques. Dès lors, la χειροθεσία doit être un rite distinct de l'ἐπίχρισις ou *consignatio*, rite essentiel de la confirmation pour les grecs.

tiques doit être complété par la confirmation (ἐπίχρισις τοῦ ἁγίου μύρου); par analogie, il veut indiquer un complément de l'ordination conférée par les hérétiques. A cet effet, il mentionne la χειροθεσία prescrite par le concile de Nicée au sujet des novatiens, sans prendre garde qu'elle est identique à la confirmation. Somme toute, la solution proposée par lui paraît non pas suggérée par la pratique de son Église, mais déduite des textes, à une époque où on avait perdu le sens exact de ceux-ci. On devait donc être assez embarrassé, dans le patriarcat d'Antioche, sur la manière de réconcilier les hérétiques, clercs et laïcs, qui se convertissaient. Une consultation fut demandée à Constantinople. Elle s'est conservée. C'est une lettre adressée au patriarche Martyrius d'Antioche (459-471). On y lit :

> Quod ARRIANOS quidem et MACEDONIANOS et NOVATIANOS qui se puros et puriores dicunt, et QUARTODECIMANOS sive Tetraditas et APOLLINARISTAS recipimus libellos dantes, et omnem haeresim anathematizantes quae non sentit ut sancta nostra et catholica Ecclesia, cuius tu praeses et caput, beatissime, sentit, et signatos sive unctos primum sancto chrismate, frontem et nares et aures et pectus et omnes sensus ; et eos signantes dicimus : Signaculum doni Spiritus Sancti *et postea, ut probati laïci, ordinantur illi qui inter eos prius sive presbyteri, sive diaconi, sive subdiaconi, sive cantores, sive lectores fuerant.*
>
> EUNOMIANOS autem una mersione baptizatos, et MONTANISTAS qui hic dicuntur Phryges et SABELLIANOS qui eumdem esse Patrem et Filium opinantur, utrumque simul confundentes et alia gravia indigna faciunt ; et ALIAS OMNES HAERESES : quoniam hic multi sunt haeretici, et maxime qui ex Galatarum regione veniunt ; quicumque ex his rectae fidei adscribi volunt, ut Gentiles admittimus... et tunc eos baptizamus [1].

Relativement à la réconciliation, l'Église de Constantinople divisait les hérétiques en deux catégories. La première comprenait les ariens, les macédoniens, les novatiens, les quartodécimans et les apollinaristes. De tous ceux-là, on admettait seulement le baptême comme valide : leur confirmation et leur ordination étaient considérées comme nulles : elles devaient être réitérées. La seconde catégorie comprenait les hérétiques dont on n'acceptait aucun sacrement : c'étaient les eunomiens, les montanistes, les sabelliens et tous autres hérétiques. Il n'est pas question des nestoriens ni des monophysites, parce qu'ils n'étaient pas organisés en groupes séparés. On verra plus loin comment ils ont été traités, un demi-siècle plus tard. Nul doute que l'usage de l'Église de Constantinople mentionné dans la lettre

1. G. BEVERIDGE, *Synodicon sive pandectae* etc., t. II, *Annotationes*, p. 100, Oxford, 1672. Dans ce texte, après *Macedonianos* ajouter *et Sabbatianos*.



à Martyrius ne doive son origine à cette idée que les sacrements des hérétiques doivent être complétés. On complétait leur baptême par la confirmation. Comment compléter leur ordination? On a hésité quelque temps, ainsi que le prouvent les *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, dont il vient d'être question. Puis, en l'absence de tout rite propre à cette fin, on s'est décidé à réitérer l'imposition des mains de l'ordination : c'était réitérer l'ordination elle-même. Au cours de l'histoire de l'Église, mainte tentative pour compléter ou guérir une ordination faite *extra Ecclesiam* a abouti, pour ce motif, à de vraies réordinations.

Cet usage de l'Église de Constantinople est intéressant, parce qu'il est la conclusion des doctrines de l'Église grecque pendant les IVe et Ve siècles. Il résume un assez grand nombre de faits particuliers, et donne la clé des discussions, souvent assez confuses, de la période antérieure. Enfin il enregistre l'opposition finale existant entre l'usage oriental et celui du monde latin. Un mot au sujet de chacune de ces catégories d'hérétiques, afin de montrer comment l'usage oriental a évolué dans le sens de la sévérité.

III. — La réordination des novatiens.

Et d'abord, au milieu du Ve siècle, l'Église grecque prescrit la réordination des novatiens. C'était un manquement aux décisions du concile de Nicée. Et cependant la réordination des clercs novatiens ne doit pas surprendre, puisqu'il fut un temps, en Orient, où l'on réitéra même le baptême des novatiens. Sans doute le concile de Laodicée, tenu en Phrygie entre 343 et 381, a reconnu comme valide le baptême des novatiens [1]; mais il s'en faut que cette décision ait été admise partout en Orient. Saint Basile reconnaît que, de son temps, il y a des coutumes contraires, sur ce sujet, en Orient : certains acceptent le baptême

1. HARDOUIN, *Acta conciliorum*, t. I, col. 781, c. 7. Pour la réconciliation des novatiens et des quartodécimans (ceux qui refusaient d'accepter la date de Pâques fixée par le concile de Nicée) il est prescrit de leur demander une abjuration et de leur conférer l'onction du chrême. Dans certains textes de ce canon, on trouve une troisième catégorie d'hérétiques, mais ceux-ci ne sont pas nommés dans les rédactions les plus anciennes. Cf. HEFELE, *Histoire des Conciles* (trad. Delarc), t. II, p. 137.

des novatiens, d'autres le réitèrent; il ajoute que chacun doit suivre la coutume de son pays [1].

La même règle de conduite devait être acceptée pour l'ordination. Depuis la fin du IVe siècle, on eut, en Orient, une tendance à juger plus sévèrement les sacrements des novatiens. Théophile, patriarche d'Alexandrie (385-412), interprétait le huitième canon de Nicée comme prescrivant la réordination des novatiens. [2] L'Église de Constantinople adopta cet usage, et le recommanda à celle d'Antioche.

IV. — Réordination des ariens et des macédoniens.

Tandis que les ariens niaient la divinité du Fils, les macédoniens niaient celle du Saint-Esprit. Leur cas était analogue. Aussi, dans la seconde moitié du Ve siècle, l'Église de Constantinople traitait-elle les ariens et les macédoniens de façon identique : elle leur réitérait la confirmation, et, lorsqu'il s'agissait de clercs, l'ordination. On acceptait donc leur baptême. Ce résultat ne fut pas obtenu sans résistance. Vers 375, saint Épiphane atteste que des catholiques, sans se réclamer d'une décision conciliaire, prenaient sur eux de rebaptiser les ariens. L'évêque de Salamine blâme énergiquement cette pratique [3]. Il est plus surprenant de constater que saint Athanase a été sur le point de rejeter le baptême et, par suite, l'ordination des ariens. Mais, ici, il y a des nuances à noter.

La grande objection de saint Athanase contre l'arianisme, c'est que cette hérésie compromet et ruine l'œuvre de la rédemption. C'est parce que Jésus-Christ est l'Homme-Dieu qu'il peut remplir le rôle de médiateur. Nier l'humanité ou la divinité du Sauveur, c'est rendre impossible la rédemption, qui, pour saint Athanase, consiste dans la divinisation de la nature humaine : « Idcirco huiusmodi copulatio [Dei et hominis in Christo] facta est, ut eum qui natura homo est, cum illo qui natura Dei est, coniungeret, hocque pacto firma (βεβαία) esset eius salus et deificatio [4]. » Au contraire, en enseignant que le Christ est une

1. *Epist. ad Amphilochium, P. G.*, t. XXXII, col. 664, 669.
2. J. B. Pitra, *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, t. I, p. 648, Rome, 1864.
3. *Expositio fidei catholicae, P. G.*, t. XLII, col. 805.
4. *Oratio II contra Arrianos*, 70, *P. G.*, t. XXVI, col. 295.

créature, on rend impossible cette union de l'homme avec Dieu : « Homo cum re creata coniunctus non potuisset divinus effici [1]. » Un des arguments principaux de saint Athanase, pour défendre la consubstantialité du Fils au Père, est de dire que ce dogme seul rend la rédemption assurée (βεβαία).

Il faut se mettre à ce point de vue, pour comprendre l'exposé de saint Athanase sur le baptême des ariens, dans la *II Oratio contra arrianos*. On y discerne alors deux argumentations très différentes. En niant la divinité du Fils, les ariens compromettent 1° le baptême, 2° leur baptême. La première proposition est inattaquable. Si le Fils n'est qu'une créature, le baptême donné en son nom ne peut avoir aucun effet divin ; bien plus, le baptême perd son unité : il est donné au nom du Créateur et d'un être créé :

> Arriani in periculum veniunt amittendae mysterii (de baptismo loquor) integritatis... Nec enim in Patris et Filii nomine dant baptismum, sed in nomine creatoris et rei creatae, effectoris et rei factae. Unde quemadmodum res creata alia est a Filio, ita baptismus quem illi dare putantur, a vero baptismate alius est, etiamsi nomen Patris et Filii, ut praecipit Scriptura, proferre assimulent [2].

Cet exposé n'est qu'une variante de l'argumentation de saint Athanase : si le Christ n'est pas Dieu, le salut est impossible, parce qu'un être créé ne peut pas sauver l'humanité ni donner une valeur au baptême. Tout cela est une théorie excellente. Aussi saint Athanase a-t-il voulu l'appliquer aux ariens. C'est sa seconde argumentation, qui, prise à la lettre, est erronée. Il nous dit que les ariens compromettent leur baptême, celui qu'ils administrent. Comme on le voit, il y a là un passage de la spéculation à la pratique, contre lequel proteste la doctrine de l'efficacité objective des sacrements. La première argumentation disait : Si le Christ n'*est* pas Dieu, le baptême est nul ; la seconde déclare : si le Christ n'est pas *invoqué* comme Dieu, le baptême est nul :

> Qui fieri potest ut prorsus vacuus ac inutilis non sit baptismus, qui ab illis datur, in quo quidem insit religionis simulatio, sed revera nihil ad pietatem queat conferre?... Qui enim in nomine eius qui nullus est (τὸν οὐκ ὄντα) baptismum videntur accipere, nihil certe accipient, sed rei creatae coniuncti, nullum ab ea consequentur auxilium. Cum item in rem natura a Patre alie-

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*, 42, col. 235.

nam et dissimilem iidem *credant*, nullam quoque cum eo coniunctionem sunt habituri[1].

Quelques lignes plus haut, saint Athanase a rapproché le baptême des ariens de celui des montanistes, des manichéens et des disciples de Paul de Samosate, tous hérétiques que l'Église grecque rebaptisait. On ne saurait donc affaiblir cet exposé. Les deux argumentations que j'ai distinguées, l'une relative à la théorie, l'autre, à la pratique, y sont entrelacées et confondues. Le souci de rattacher toute l'œuvre de la Rédemption à la divinité du Christ a conduit saint Athanase à affaiblir, sinon à supprimer, l'efficacité propre des sacrements. Ici, comme toujours, un point de vue exclusif fausse les perspectives.

Mais cette déformation très réelle imprimée à la doctrine des sacrements représentait-elle la pensée vraie et définitive de saint Athanase? C'est une autre question. Pour y répondre, nous avons le témoignage de l'évêque d'Alexandrie. Plus tard, dans la première *Lettre à Sérapion,* il a eu l'occasion de combattre les macédoniens, hérétiques qui niaient la divinité du Saint-Esprit. Contre eux, il renouvelle l'argumentation de la *II Oratio contra arrianos,* à propos du baptême. Comme, au point de vue théologique, la condition des macédoniens et celle des ariens est absolument la même, on s'attend à trouver une argumentation identique dans la *Lettre à Sérapion*. Il n'en est rien.

Ce second exposé n'a plus rien de répréhensible. Les sacrements des macédoniens et ceux des ariens y sont traités de même; il n'est aucunement parlé de nullité. Des deux arguments de la *II Oratio contra arrianos*, on ne retrouve que le premier, celui qui, de la négation du Dieu-Verbe, déduit l'impossibilité théorique de la Rédemption et des sacrements : Οὐδὲν λοιπὸν ὑμῶν ἀσφαλὲς οὐδὲ ἀληθές. L'initiation chrétienne devient ἀβεβαία[2]. C'est tout le contraire des résultats obtenus par l'affirmation de la divinité du Verbe.

Saint Athanase a donc changé d'avis sur ces questions. Une vingtaine d'années séparent la composition de la *II Oratio contra arrianos* et celle de la première *Lettre à Sérapion*[3]. Dans

1. *Ibid.*, 42, 43, col. 238, 239.
2. *Epist. I ad Serapionem,* 29, 30, *P. G.*, t. XXVI, col. 595, 598.
3. M. Loofs a donné d'excellentes raisons pour placer les quatre *Orationes contra Arrianos* vers 338, 339. La première *Lettre à Sérapion* est d'environ 358, 359. Cf. article *Athanasius* de la *Realencyklopädie.*

cet intervalle se place le séjour prolongé de saint Athanase à Rome. Il est permis de conjecturer que la doctrine romaine, qui était très explicite sur ce point, a amené l'évêque d'Alexandrie à apprécier plus favorablement les sacrements des ariens. Il a été ainsi amené à l'état d'esprit d'où devaient sortir les décisions si conciliantes du concile d'Alexandrie de 362 : acceptation non seulement des baptêmes, mais encore des ordinations administrées par les ariens[1].

Au début du v° siècle, en Orient, on avait un sentiment très exact des vues qui avaient inspiré cette indulgence. Vers 400, Théophile d'Alexandrie écrivit à Flavien d'Antioche, pour l'engager à recevoir dans son clergé les clercs du parti eustathien ou paulinien. Après avoir remarqué qu'il n'y a aucun motif pour ne pas entrer en communion avec des clercs que l'évêque de Rome, Anastase, admet dans la sienne, il ajoute :

A votre âge avancé, vous savez parfaitement que nos saints Pères ont résolu des difficultés bien plus considérables que celles-ci et que, par l'adoption de mesures intelligentes, ils agirent envers ceux qui n'étaient pas sous la loi, comme si eux-mêmes ne lui étaient point soumis; ils aplanirent les difficultés et ne troublèrent point le corps entier de l'Église. Ainsi Ambroise, d'heureuse mémoire, admit les clercs ordonnés par Auxence, son prédécesseur à Milan, et beaucoup d'autres en Orient ont été reconnus que les orthodoxes n'avaient point ordonnés. Si on les avait laissés dehors, l'hérésie arienne aurait pris racine; c'était la perte des fidèles et d'une grande partie des peuples. L'on agit ainsi pour les clercs de Palestine et de Phénicie et beaucoup d'autres, en se relâchant à propos de la rigueur des lois concernant l'ordination, en vue du salut des peuples[2].

La lettre adressée par l'Église de Constantinople au patriarche Martyrius d'Antioche prouve que l'Église grecque ne s'en est

1. *Tomus ad Antiochenos*, *P. G.*, t. XXVI, col. 795. Cette indulgence s'appliquait uniquement au passé. Dans la suite, on déclara hautement qu'on n'accepterait pas les ordinations faites par les ariens. Ainsi procéda S. Basile, lorsque les ariens nommèrent Fronto évêque de Nicopolis, à la place de Théodote décédé. Plusieurs lettres de S. Basile sont relatives à cette ordination. *Epist.* 239 : « Quis autem possit, ut par est, res Nicopolitarum lugere? Nimirum miser ille Fronto prius quidem defensionem simulaverat veritatis, sed tandem turpiter prodidit et fidem et seipsum, ac mercedem proditionis accepit nomen ignominiae. Accepit enim ab illis episcopatus dignitatem, ut existimat, sed Dei gratia factus est exsecratio totius Armeniae. » *Epist.* 240 : « Non agnosco episcopum nec numerarim inter Christi sacerdotes qui a profanis manibus ad eversionem fidei principatum accepit. » *P. G.*, t. XXXII, col. 891 et 898.

2. J'emprunte cette traduction à M. F. Cavallera, *Le Schisme d'Antioche*, p. 290, Paris, 1905. Cette lettre de Théophile est citée dans une lettre du patriarche Sévère d'Antioche. Elle se trouve p. 303 de l'édition des lettres de Sévère par E. W. Brooks, dont la référence est donnée plus loin, p. 50. C'est au livre de M. Cavallera que je dois d'avoir connu les lettres de Sévère relatives aux ordinations.

pas tenue à la pratique indulgente du concile d'Alexandrie. A une époque qu'on ne saurait préciser, l'ordination conférée par les ariens fut considérée comme nulle, et, dans certains cas, réitérée. C'est que, dans l'intervalle, les ariens s'étaient organisés en groupes séparés, rejetaient et réitéraient tous les sacrements administrés par les catholiques. Cette situation a motivé une nouvelle sévérité.

Les ariens avaient même commencé de réitérer les sacrements des catholiques, avant le concile d'Alexandrie. Par exemple, l'évêque arien d'Alexandrie, Georges (356-363), prescrivait la réordination des clercs et des évêques catholiques qui passaient à l'arianisme [1]. Des réordinations ont eu lieu en Égypte, après que Théodose eut rendu la paix à l'Église (379). A Oxyrinchus, il y avait trois évêques : Héraclidas, évêque rigoriste comme Lucifer de Calaris ; Apollonius, évêque mélécien ; et Théodore. Ce dernier, tout d'abord catholique, avait été réordonné par Georges d'Alexandrie. Il avait ensuite vécu en bonnes relations avec l'évêque mélécien Apollonius. Redevenu catholique, depuis 379, et seul reconnu par le pouvoir impérial, à Oxyrinchus, Théodore, voulant montrer du zèle, s'appliqua à réordonner le clergé mélécien de son diocèse [2]. De tels faits ont dû se renouveler ailleurs, et déterminer peu à peu une pratique pareille chez les catholiques.

Il y a donc intérêt à connaître les raisons qui ont amené les ariens à rejeter les sacrements des catholiques. Un texte récemment publié nous donne, à ce sujet, les confidences de Maximinus, évêque arien du début du ve siècle. L'auteur se plaint des lois de Théodose qui ont enlevé aux ariens la jouissance de leurs églises. Le perfide Aman dut monter sur le gibet qu'il avait préparé pour Mardochée ; de même les catholiques sont frappés par l'anathème qu'ils ont lancé contre les ariens :

1. Le fait est attesté dans le *Libellus precum* de Marcellinus et Faustinus. O. Guenther, *Epistulae imperatorum... Avellana quae dicitur collectio*, t. I, p. 19 : « Execrabiles enim Arriani in partibus Orientis et maxime in Aegypto non fuerunt hoc solo contenti, ut episcopi, damnata fide integra, in eorum impiam sententiam declinarent, sed hos ipsos qui primum fuerant per catholicos episcopos ordinati, ubi pro eorum desideriis subscripserunt, in laicorum numerum exigebant, et postea iterum eos idem haeretici episcopos ordinabant, ut non solum fidem catholicam damnare viderentur, sed etiam ordinationem factam per catholicos episcopos. » *Ibid.*, p. 33, l'évêque arien Georges est nommé comme l'auteur de cette pratique.
2. *Ibid.*, p. 33 et 36.

Iuste [catholici] nunc per omnia exteri christianis iudicabuntur, qui basilicas christianis violenter diripuerunt et eis denegaverunt. Audient utique secundum magisterium Christi ab ipsis : *Ecce relinquetur vobis domus vestra deserta,* in qua nec baptismum verum celebratur, nec mysteria sancta conficiuntur, nec sacerdotium stare potest *pulsis sacerdotibus veris.*

Nam denique nisi sic a nobis geratur, invenimur firmare eorum sententiam, qui vacuis verbis sacerdotalem officium, *quantum ad ipsos* sanctis denegaverunt. Quomodo? Non valebit eorum sententia aut auctoritas sacerdotalis. Si eis baptizandi licentiam demus, *si habent licentiam baptizandi, habent et sacerdotes ordinandi.* Opus opificem probat. Si habent licentiam ordinandi, habent et deiciendi et invenimur ab ipsa conscientia redarguti nostra, quia religionis concedimus in quibus religio non consistit. Nam cum Dominus Petro et non Iudae proditori dixerit : *Tibi dabo claves regni caelorum, quodcumque ligaveris,* etc., constat utique hos habere claves regni caelorum, qui fidem Petri sequuntur, qui Christum Filium Dei fatentur et non ipsum Patrem [1].

On retrouve ici l'argumentation de tous les hérétiques qui rejettent les sacrements de l'Église. Saint Augustin atteste l'usage de la rebaptisation chez les ariens [2]. Ils l'ont conservé jusqu'à la fin [3].

V. — Réordination des quartodécimans et des apollinaristes.

A Constantinople, d'après la lettre à Martyrius, les quartodécimans étaient traités tout comme les ariens : on leur réitérait la confirmation et l'ordination. Ces quartodécimans constituaient de petits groupes, dans la province d'Asie. Pour eux, la fête essentielle de la semaine pascale était non pas la commémoraison de la Résurrection, mais celle de la Passion. Ils célébraient le souvenir de la Passion le 14 du mois de nisan, le jour même de la Pâque juive. De là leur nom [4].

1. F. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila* Auxenti Dorostorensis epistula de fide vita et obitu Wulfilae *im Zusammenhang der* Dissertatio Maximini contra Ambrosium, p. 78, Strasbourg, 1899.

2. S. Augustin, second sermon *De Symbolo ad catechumenos,* n° 24 ; sermon *De IV feria sive de cultura agri dominici,* n° 8 ; sermon *De tempore barbarico,* n° 10.

3. Cet usage est défendu contre les catholiques par l'auteur arien (fin du VI[e] s.) de l'*Opus imperfectum in Matthaeum,* dans lequel le Moyen Age a vu une œuvre de S. Chrysostome. Comme ces homélies contiennent pas mal d'hétérodoxies, elles ont été expurgées au Moyen Age. Les passages fâcheux ont été supprimés dans certains manuscrits. Ainsi en est-il de trois passages où l'auteur défend la pratique arienne de la rebaptisation : *P. G.*, t. LXVI, *Opus imperfectum, Homilia III,* col. 653 ; *Hom. IV,* col. 673.

4. Au deuxième siècle, les quartodécimans étaient divisés en deux groupes. Les uns admettaient que Notre-Seigneur est mort un vendredi 14 nisan, c'est-à-dire le jour même de la Pâque juive. A cette date, ils fêtaient la mort de Jésus-Christ. Les autres plaçaient la mort de Notre-Seigneur un vendredi 15 ni-

Ces séparatistes continuaient un usage très ancien, mais qui avait été abandonné par la grande Église. Au IIe siècle, on constate, au sujet de la célébration de Pâques, un double usage, le rite quartodéciman, localisé dans la province d'Asie et qui vient d'être défini ; et le rite dominical, d'après lequel la fête principale de la semaine pascale est la commémoraison de la Résurrection, celle-ci étant toujours célébrée le dimanche qui suit le 14 nisan. Il en résultait que la fête de la Passion, qui tombait toujours un 14 nisan pour les quartodécimans, pouvait tomber un autre jour dans le rite dominical, puisqu'elle était fixée trois jours avant le dimanche de Pâques.

Le pape Victor (189-198) a condamné formellement le rite quartodéciman. Au IIIe siècle, celui-ci disparaît graduellement. Les tenants qu'il conserve sont, à l'époque du concile de Nicée, considérés comme schismatiques. Le concile de Laodicée, tenu en Phrygie entre 343 et 381, accepte leur baptême, mais non leur confirmation [1], sans rien dire de leur ordination.

Enfin à Constantinople, à la fin du Ve siècle, les apollinaristes étaient traités comme les hérétiques déjà nommés ; on acceptait leur seul baptême : on réitérait leur confirmation et leur ordination.

C'est dire que les ordinations de tous les hérétiques étaient regardées comme nulles.

san, lendemain de la Pâque. A la date du 14, ils fêtaient l'institution de l'Eucharistie, comme constituant le sacrifice anticipé du Christ ; il semble bien que quelques-uns de cette seconde catégorie célébraient simultanément la Pâque juive. Ils ont ainsi contribué beaucoup à faire condamner le rite quartodéciman. L'Église romaine et tous les tenants du rite dominical admettaient que Notre-Seigneur est mort un vendredi 14 nisan.

On sait que les synoptiques et S. Jean sont ou paraissent être en désaccord sur la date de la mort de Jésus-Christ, les premiers la plaçant un vendredi 15 et le second, un vendredi 14 nisan. Le choix de l'une ou l'autre de ces dates est libre. La tradition ancienne de l'Église semble justifier la date du 14 et par suite S. Jean. La chronologie semble justifier la date du 15 et les synoptiques, en donnant comme plus vraisemblable la date du vendredi 15 nisan de l'an 30, pour la mort de Jésus-Christ.

Les *Sabbatiani* (ainsi nommés de leur fondateur Sabbatius), dont il est question dans la lettre à Martyrius d'Antioche, constituaient une secte de novatiens fondée à la fin du quatrième siècle. Ils s'écartaient de l'usage des novatiens pour la fixation de Pâques. Tandis que les novatiens calculaient la date pascale, suivant l'usage romain du milieu du troisième siècle, sans tenir compte du comput juif, Sabbatius, qui était un converti du judaïsme, célébrait la fête de Pâques, dans la semaine pascale des Juifs. Cf. SOCRATES, *Hist. eccl.*, IV, 28 ; V, 21, *P. G.*, t. LXVII, col. 537, 622. C'est un fait bien établi qu'aux quatrième et cinquième siècles, des catholiques tenaient à faire coïncider leur fête de Pâques avec celle des Juifs. L. DUCHESNE, *La question de la Pâque au concile de Nicée*, dans la *Revue des Questions historiques* (1880), t. XXVIII, p. 26.

1. HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. I, p. 781, c. 7.

VI. — Réordinations de monophysites.

Cette pratique constituait un précédent auquel pouvaient se référer les partisans des diverses théologies en conflit dans le monde byzantin. Il était si usuel de traiter ses adversaires d'hérétiques, que, par une application des vieilles règles, on pouvait facilement leur dénier le pouvoir d'ordre. Pareille tentative fut faite, à Constantinople, à l'égard des monophysites, par le patriarche Jean le Scholastique (565-577).

Les monophysites ont eu d'autant plus le droit de se plaindre de cet abus de pouvoir, qu'un de leurs principaux chefs, Sévère d'Antioche, avait, un demi-siècle plus tôt, défendu les bons principes, en ces matières. Sur ce point, nous sommes renseignés par deux lettres de Sévère [1].

Au début du schisme monophysite, Timothée, patriarche d'Alexandrie [2], avait admis à l'exercice de leurs ordres, moyennant une légère pénitence, les clercs ordonnés par le patriarche catholique Proterius (452-457). A ce sujet, il avait été désavoué par quelques monophysites violents qui se séparèrent de lui [3]. A Antioche, les mêmes idées avaient des défenseurs. On demandait que ceux qui abandonnaient la doctrine des deux natures, pour se rallier au monophysisme, fussent soumis à la réitération de la confirmation. Cette mesure, appliquée aux laïcs, devait

1. Ces documents se trouvent dans E. W. BROOKS, *The sixth book of the select letters of Severus patriarch of Antioch*, vol. II (translation), p. 180 et suiv., p. 294 (1903). Le premier est une lettre à Photius et André, archimandrites. Le second, un traité contre ceux qui prétendaient que les convertis passant du dyophysisme (catholiques et nestoriens) au monophysisme devaient recevoir la réitération de la chrismation ou confirmation.

2. C'est Timothée II, qui a été patriarche monophysite de 457 à 460 et de 476 à 477.

3. *Ibid.*, p. 181, 182, 305. Ces renseignements fournis par Sévère sur l'Alexandrie monophysite montrent l'exactitude des renseignements traduits par Anastase le Bibliothécaire dans son *Historia ecclesiastica*. Il y est dit, à propos du patriarche Dioscore II (517-519), qui avait été nommé par l'empereur Anastase : « Cum idem Dioscorus manus impositionem accepisset, recesserunt multitudines rusticorum dicentes, quia nisi secundum quod sanctorum apostolorum canones continent fiat episcopus, non recipietur. Principes enim inthronizaverunt eum. Dioscorus autem venit ad S. Marcum et venientes clerici induerunt eum secundo et iterum consecraverunt. Et ita veniens ad S. Iohannem, perfecit collectam. » Dans A. FABROT, *Anastasii Bibliothecarii historia ecclesiastica*, p. 55, Paris, 1649. Ces paysans, dont il est question dans le texte, devaient être des monophysites exaltés et non des catholiques. Deusdedit a transcrit ce renseignement dans *Libellus contra invasores et simoniacos* (*Libelli* etc., t. II, p. 302).

entraîner la réordination des clercs. Le patriarche Sévère combat ces prétentions. D'après lui, si on réordonne, il faut rebaptiser [1]. Les dyophysites ne doivent pas recevoir une nouvelle confirmation [2] : ils doivent seulement condamner par écrit leur hérésie.

A ce propos, Sévère expose la pratique de l'Église sur la réconciliation des hérétiques. Il distingue trois catégories d'hérétiques, comme devait le faire, après lui, saint Grégoire [3]. Il témoigne d'une connaissance exacte de la controverse baptismale au IIIe siècle. A son avis, le tort de saint Cyprien a été de méconnaître la condition très diverse des hérétiques [4]. Il remarque que le concile d'Éphèse de 431 n'a rien décidé au sujet de la réconciliation des nestoriens. Enfin, il a le sentiment très exact que les hérétiques de date récente sont traités plus favorablement que les anciens, à leur entrée dans l'Église.

Le règne de l'empereur Justin II (14 nov. 565-5 oct. 578) fut rempli par une politique suivie pour enrayer l'organisation des églises monophysites. Cette organisation avait été commencée en 541-43, par Jacques Baradaï. A cette date de 543, la grande difficulté, pour les monophysites, était d'assurer à leur secte la possession du pouvoir d'ordre; car Justinien tenait enfermés les évêques suspects, pour les empêcher de procéder à l'ordination de dissidents. Mais l'impératrice Théodora, dévouée à la secte, obtint que Théodose [5], évêque monophysite tenu en surveillance dans la banlieue de Constantinople, consacrât évêques deux moines, Théodore et Jacques.

Ce dernier est le fondateur de l'église monophysite. Pendant plus de trente-cinq ans, il parcourut l'Orient, échappant aux poursuites de la police, et procédant à de nombreuses ordinations d'évêques, de prêtres et de diacres. L'opposition faite par Justinien au monophysisme resta sans résultat. Elle fut reprise

1. W. Brooks, *op. cit.*, p. 181.
2. *Ibid.*, p. 185.
3. *Ad Quiricum episcopum,* dans *Epist.* XI, 67 (*P. L.*, t. LXXVII, col. 1204).
4. W. Brooks, *op. cit.*, p. 296. Cette déclaration doit être rapprochée de celle de S. Augustin donnée plus loin, p. 216. D'après S. Augustin, le tort de S. Cyprien a été de ne pas distinguer entre le *sacramentum* et la *virtus sacramenti*. La différence des théologies romaine et orientale est rendue sensible par ces deux déclarations.
5. Ce Théodose avait été, en 535, nommé patriarche d'Alexandrie par les monophysites. Vers 538, il fut déposé par Justinien et mis en surveillance près de Constantinople. Il mourut en 566. Mais, pendant son long exil, il resta le chef des monophysites d'Égypte.

avec une énergie nouvelle par son successeur, Justin II. Celui-ci a eu pour conseil le patriarche Jean III dit le Scholastique, et le premier canoniste grec dont les œuvres se soient conservées[1]. Son épiscopat à Constantinople se place du début de 565 au 31 août 577.

L'attitude de ce patriarche à l'égard des monophysites nous est connue pour le mieux, grâce à un témoin contemporain et bien placé pour voir, l'historien monophysite, Jean d'Asie ou d'Éphèse[2]. Il était né à Amid, ville située au nord de la Mésopotamie, et avait subi l'influence du monachisme oriental, qui professait le monophysisme avec une obstination exaltée. Arrivé à Constantinople vers 535, il fut, ainsi que Théodore et Jacques, ordonné par Théodose, l'ex-patriarche monophysite d'Alexandrie, et, comme il connaissait bien le grec, il fut nommé évêque d'Éphèse et préposé aux monophysites de l'Asie occidentale. Pendant le règne de Justinien, grâce à la faveur de l'impératrice Théodora, il n'eut pas trop à souffrir de la persécution dirigée contre les monophysites. En 566, à la mort de l'ex-patriarche Théodose, son importance s'accrut encore; il eut la direction du parti; c'était le patriarche de la secte. On lui laissa encore quelques années de tranquillité.

Mais, en 571, le patriarche Jean le Scholastique décida Justin II à lui laisser tout pouvoir pour ramener les dissidents. Ceux-ci allaient vivre des temps très durs. Jean le Scholastique oublia complètement les principes de mansuétude évangélique qu'il avait proclamés dans la préface de sa Συναγωγὴ κανόνων. Chez lui, le juriste qu'il avait été avant d'entrer dans les ordres, reprit le dessus : il en vint à pratiquer les mesures qu'il avait flétries : *non existimabant [Apostoli] oportere, sicut civiles leges sanciunt, delinquentes verberibus foedare*[3]. « Il mena sa campagne avec une rare brutalité. Jean d'Éphèse eut le chagrin d'assister aux mesures de rigueur auxquelles donnait lieu la ré-

1. Sur Jean le Scholastique, lire J. PARGOIRE, *L'Église byzantine de 527 à 847*, p. 78-79, Paris, 1905.

2. Sur cet historien syriaque, dont l'œuvre est partiellement conservée, lire Rubens DUVAL, *La littérature syriaque*, p. 192-195, Paris, 1899; et L. DUCHESNE, *Jean d'Asie historien ecclésiastique*, lecture faite à la séance publique annuelle des cinq Académies du 25 octobre 1892. Dans le *Journal officiel* du jeudi 27 octobre 1892, n. 292, p. 5200-5203.

3. Le recueil canonique de Jean le Scholastique se trouve dans Christ. JUSTEL, *Bibliotheca juris canonici veteris*, t. II, p. 499-602, Paris, 1661. La phrase citée est empruntée à la préface du livre.

sistance de ses disciples. Lui-même fut bientôt incarcéré avec quelques autres évêques monophysites. A force de ruses, on parvint à leur arracher une adhésion momentanée à la confession orthodoxe. Mais comme ils se rétractèrent aussitôt, on les fit rentrer dans la geôle du patriarcat. La vieillesse était venue avec son cortège d'infirmités. Seul dans une cellule infecte, couché sur un mauvais grabat, le pauvre évêque ne pouvait pas même s'aider de ses membres perclus pour se disputer à la vermine. On finit par le relâcher, tout en le surveillant de très près. Les dernières années furent des années de persécutions... Il mourut sous l'empereur Maurice, âgé de plus de quatre-vingts ans [1]. »

Pendant une vie si agitée, Jean d'Asie avait trouvé le temps d'écrire une histoire ecclésiastique en trois parties. La première est complètement perdue; la seconde est partiellement conservée dans le plagiat d'un écrivain postérieur. Quant à la troisième, elle nous est parvenue à peu près entière [2]. Elle contient l'histoire du parti de 571 à 584-5, c'est-à-dire pendant les années les plus dures de la persécution. Cette œuvre a les défauts et la valeur de tous les mémoires. L'histoire générale y est sacrifiée, mais les détails précis et caractéristiques y abondent, par exemple au sujet des ordinations.

Le patriarche Jean voulait amener les monophysites à renoncer à l'hérésie et à se rallier aux catholiques ou dyophysites.

A cette fin, les hérétiques, c'est-à-dire clergé, moines et nonnes, furent traqués dans les provinces, et beaucoup d'entre eux, enfermés à Constantinople. Les nonnes surtout étaient nombreuses; tel couvent en contenait près de trois cents. A elles et aux moines on voulut imposer la communion catholique; de là des scènes indescriptibles. Elles se renouvelèrent dans les provinces, car le patriarche avait donné des ordres en conséquence [3]. Quant au clergé qui revenait de l'hérésie, Jean se montra d'abord débonnaire. Il permit aux clercs convertis de remplir chacun les fonctions de leur ordre, et de fait, ces clercs participèrent maintes fois activement à la liturgie. Puis tout changea. Le patriarche déclara que les clercs convertis devaient

1. L. Duchesne, *Jean d'Asie*, p. 5203.
2. Elle est contenue dans un manuscrit syriaque du Musée britannique. Je me sers de la traduction suivante : J. M. Schoenfelder, *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus*, München, 1862.
3. *Die Kirchengeschichte des Johannes*, etc., p. 7-8.

être déposés et réordonnés. La mesure fut exécutée, mais non sans soulever des protestations de la part de ces pauvres clercs et même des catholiques[1].

La réordination fut imposée non seulement aux clercs et aux prêtres, mais encore aux évêques. L'histoire de Jean d'Éphèse nous parle de six d'entre eux : Paul ancien évêque monophysite d'Aphrodisias de Carie, Élisée et Étienne dont le siège épiscopal n'est pas indiqué, puis le patriarche monophysite Paul d'Antioche, et enfin Jean d'Asie lui-même. Ces personnages se sont trouvés simultanément dans la capitale, et se sont concertés de leur mieux, pour tenir tête au patriarche de Constantinople. Celui-ci se proposait de faire abjurer les évêques hérétiques, et de leur donner ensuite une place dans la hiérarchie catholique; mais il ne semble pas avoir été, tout d'abord, bien fixé sur les moyens à prendre pour arriver à son but.

Jean d'Éphèse affirme que Paul d'Aphrodisias, Élisée et Étienne furent invités à se laisser réordonner. Cette injonction se place sans doute à la même époque que les réordinations de clercs mentionnées plus haut. Quoi qu'il en soit, un fait est attesté par Jean d'Éphèse : la réordination de Paul d'Aphrodisias. Ce personnage était un homme de caractère excellent mais d'esprit faible; de plus, il était très âgé. Sur l'ordre du patriarche de Constantinople, il avait été enlevé de son diocèse, expédié à la capitale, et enfermé dans un des nombreux cachots du palais épiscopal. Après quelque résistance, il céda et accepta la communion des catholiques. Il reçut aussitôt sa grâce et repartit pour la Carie avec une lettre de recommandation à l'adresse de l'évêque catholique d'Aphrodisias. Que contenait cette lettre? Paul le sut en arrivant dans son ancienne ville épiscopale. Il était destiné à servir d'exemple. A cet effet, il devait être déposé solennellement et réordonné, puis envoyé, comme évêque, à la ville d'Antioche de Phrygie. Quelle leçon pour ses anciens diocésains d'Aphrodisias et pour tous les monophysites d'Asie Mineure! Le pauvre vieillard eut beau se défendre, en disant que si on contestait son ordination, il fallait aussi contester son baptême et le rebaptiser, rien n'y fit. Finalement il céda encore. Il signa un acte de rétractation et

1. *Ibid.*, p. 9.-10.

se laissa réordonner. Ce fut la honte de sa vie. Son clergé ne l'appelait que le « rebaptisé »[1].

L'évêque monophysite Élisée, titulaire d'un siège inconnu, et interné dans le couvent de Dios, était destiné par le patriarche Jean à être évêque de Sardes, métropole de la Lydie. Mais, auparavant, Élisée devait être déposé et réordonné.

Refus énergique d'Élisée. Nouvelle proposition du patriarche. Qu'Élisée consente seulement à être investi du pallium. Nouveau refus. Le récalcitrant est envoyé dans le couvent d'Abraham[2]. Pareille tentative, accompagnée cette fois de châtiments corporels, fut faite auprès de l'évêque Étienne. Il devait se laisser réordonner et partir ensuite, pour être évêque de l'île de Chypre. Mais Étienne résista, et, dans l'église même, provoqua un rassemblement suivi de tumulte[3]. Le scandale parvint jusqu'à l'empereur, qui promulgua un édit interdisant de formuler des exigences pareilles.

A quelque temps de là, Jean le Scholastique consentit à une conférence avec les évêques qu'il tenait prisonniers dans son palais : Élisée et Étienne, Paul d'Antioche et Jean d'Asie. Entre autres questions, on discuta sur la réordination. Le patriarche fut réfuté à fond. Il se borna alors à exiger, pour la réconciliation, une imposition des mains cérémonielle; mais cette demande même fut écartée[4].

Tel est le témoignage de Jean d'Asie; il est aussi explicite que possible. Y a-t-il quelque raison de l'écarter? On n'en voit pas. Sans doute, tous les détails ne sont pas à accepter; quelques-uns d'entre eux, par exemple le compte rendu de la conférence contradictoire tenue dans le palais épiscopal, attestent un parti pris naïf. Mais on ne voit aucun motif de rejeter le fond du récit. Les attitudes successives de Jean le Scholastique, ses premiers succès et son échec final, dans la pratique des réordinations, sont parfaitement vraisemblables. Dans tous ces traits, rien ne suggère l'idée d'un agencement artificiel. De plus cette affaire des réordinations tient une grande place dans l'*Histoire* de Jean d'Asie; pour la mettre en doute, il faudrait classer notre historien parmi les faussaires : c'est une extrémité à laquelle on se résignera difficilement.

1. *Ibid.*, p. 11, 83, 84.
2. *Ibid.*, p. 11-12.
3. *Ibid.*, p. 12-14.
4. *Ibid.*, p. 15-17.

D'ailleurs, la déposition de Jean d'Asie peut être confirmée par un témoignage de premier ordre, celui-là même du patriarche Jean le Scholastique. Avant son élévation sur le siège de Constantinople, Jean avait étudié le droit et composé une Συναγωγή κανόνων qui s'est conservée. Or dans celle-ci, le titre XXe est ainsi intitulé : « De ordinationis modo, deque iis qui ordinari non debent, et de iis qui raptim ordinantur », et parmi les canons cités se trouve le 54e des *Canons apostoliques*, celui qui exprime l'ancienne discipline de l'Église grecque et la nullité des ordinations faites par les hérétiques. Jean, devenu patriarche de Constantinople, n'a fait qu'appliquer la doctrine qu'il avait enseignée en sa qualité de scholastique[1].

Un mot encore sur les termes théologiques employés par Jean d'Asie, ou prêtés par lui au patriarche de Constantinople, au sujet des réordinations. D'après Jean d'Asie, le patriarche commençait par déposer les évêques ou les clercs monophysites; puis, il les réordonnait[2]. Ce langage est tout à fait conforme à celui que nous rencontrerons ailleurs.

Les récits de Jean d'Asie analysés plus haut ont de l'intérêt. Ils nous montrent qu'à une époque de crise, lors de la tentative la plus énergique qui fut faite pour détruire l'organisation des églises jacobites et paulites, un canoniste devenu patriarche de Constantinople ne vit pas de moyen plus efficace que celui-ci : contester le pouvoir d'ordre aux monophysites, les traiter comme les ariens, les macédoniens, les novatiens, les apollinaristes, et les faire réordonner. Mais cette pratique ne put s'imposer. C'est, en Orient, un désaveu de la doctrine des *Canons* et des *Constitutions apostoliques;* ce ne devait pas être le dernier.

VII. — Abandon de la réordination.

Au début du VIIe siècle, le prêtre Timothée de Constantinople a écrit un traité *De receptione haereticorum*[3]. C'est une sorte de rituel contenant la pratique officielle de la capitale byzantine. Il fournit un précieux élément de comparaison avec la lettre

1. Chr. Justel, *Bibliotheca juris canonici veteris*, t. II, p. 551.
2. *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus*, p. 10 et 14.
3. Dans *P. G.*, t. LXXXVI, p. 1, col. 11 et suiv.

envoyée de Constantinople à Martyrius d'Antioche, cent vingt ans auparavant. Timothée distingue trois catégories d'hérétiques : 1° ceux dont on n'accepte aucun sacrement : les montanistes, les eunomiens, les sabelliens, etc.; 2° ceux dont on accepte le seul baptême : les quartodécimans, les novatiens et sabbatiens, les ariens, les macédoniens et les apollinaristes; 3° ceux dont on accepte le baptême et la confirmation : les messaliens, les nestoriens, les diverses sectes monophysites, etc. L'ordination de ces derniers hérétiques était acceptée aussi, bien que Timothée n'en parle pas.

Et d'abord, ce traité enregistre l'abandon définitif, par l'Église grecque, des théories du patriarche Jean le Scholastique. On se refuse à assimiler le cas des monophysites, nestoriens, messaliens, etc., à celui des hérétiques dont l'ordination était rejetée, dans la lettre à Martyrius d'Antioche. On faisait aux monophysites et aux nestoriens une condition bien meilleure que celle faite, au ve siècle, aux ariens, macédoniens, novatiens et apollinaristes. On acceptait tous leurs sacrements. L'opinion ne permettait plus de traiter des chrétiens comme des païens, ou des clercs comme des laïcs, pour le seul motif que les uns et les autres professaient une doctrine hétérodoxe. C'était donc un grand progrès que l'acceptation des sacrements des monophysites et des nestoriens.

Mais ce progrès devait nécessairement conduire à réparer une vieille injustice. Si les sacrements des nestoriens et des monophysites étaient bons, pour quel motif pouvait-on bien condamner ceux des ariens, des macédoniens, des novatiens et des apollinaristes? Quelle raison donner de cette différence d'appréciation? Au point de vue théologique on n'en voit pas. Par exemple, les apollinaristes ne compromettaient pas plus l'efficacité des sacrements que ne faisaient les monophysites et les nestoriens. Dans les trois cas, il s'agit d'une hérésie christologique. On pouvait donc prévoir une révision du rituel enregistré dans la lettre à Martyrius d'Antioche.

Entre le traité de Timothée et la lettre à Martyrius, il y a une étroite dépendance. Tous les hérétiques mentionnés dans la lettre reparaissent dans le traité. Leur baptême et leur confirmation sont appréciés de façon identique. Il n'y a qu'une différence. Timothée ne dit rien des ordinations des ariens, des macédoniens, etc. Il ne prescrit aucune réordination.

Voici un document plus explicite. Une centaine d'années après Timothée, le concile Quinisexte ou *In Trullo*, tenu à Constantinople en 692, a promulgué comme canon 95ᵉ, la lettre à Martyrius d'Antioche [1], mais en y pratiquant une suppression. Dans ce canon 95ᵉ, la phrase relative à la réordination des ariens, macédoniens, novatiens, sabbatiens et apollinaristes a été supprimée. Cette modification est intentionnelle, et beaucoup plus expressive que le silence de Timothée. Évidemment, le concile n'admet pas la réordination de ces hérétiques. Pour quel motif? Il semble bien que ce soit pour une question de principe. On ne pensait plus que l'ordination pût être réitérée. Dès lors deux hypothèses sont possibles : ou bien on admettait ces hérétiques à l'exercice de leurs ordres, après leur conversion ; ou bien on ne les admettait qu'à la communion laïque.

En résumé, la suppression faite par le concile Quinisexte dans le canon 95ᵉ montre que l'Église grecque n'admettait plus des réordinations d'hérétiques. Cette conclusion est justifiée par la théologie grecque de l'époque suivante.

1. HARDOUIN, *Acta conciliorum*, t. III, col. 1693.

CHAPITRE III

DÉVELOPPEMENT DE LA THÉOLOGIE ROMAINE PAR SAINT AUGUSTIN.

Dans l'Église latine, au IVe et au Ve siècles, s'affirme de plus en plus la doctrine de la validité des sacrements administrés en dehors de l'Église suivant la forme prescrite. La théorie contraire des donatistes a pour résultat d'amener les catholiques, Optat de Milève et saint Augustin, à préciser leur doctrine, et à reconnaître une valeur définitive aux formules données par le pape Étienne, dans la controverse contre saint Cyprien. Ainsi s'expliquent le peu d'extension du schisme luciférien, et les déclarations théologiques formelles du pape Anastase II, à l'occasion du schisme d'Acace.

I. — Les réordinations chez les donatistes.

C'est la controverse donatiste qui a donné à saint Augustin l'occasion de formuler une doctrine à peu près définitive sur les conditions de validité du baptême et de l'ordre.

Chaque persécution avait pour résultat de mettre en présence et bientôt en conflit, dans les diverses Églises, le parti des confesseurs de la foi et les représentants de l'autorité ecclésiastique. Les confesseurs n'avaient pas toujours pour l'évêque la déférence requise ; quand ils n'empiétaient pas sur le pouvoir épiscopal, ils réclamaient des égards ou des privilèges peu conciliables avec le bon ordre. A Carthage, pendant la persécution de Dioclétien, les confesseurs paraissent avoir été assez exigeants. L'évêque Mensurius et son diacre Cécilien opposèrent à tous les mécontents une attitude prudente et ferme. De là des rancunes. Elles se donnèrent libre carrière, dans les derniers

temps et, surtout, à la mort de Mensurius, dans une vaste conspiration.

Cécilien ayant été élu et consacré évêque de Carthage, un parti puissant d'évêques refusa de le reconnaître. On lui reprocha d'avoir été consacré par Félix, évêque d'Abtughi, qui, disait-on, avait faibli pendant la persécution et avait été *traditor*[1]. Puis l'opposition nomma un second évêque de Carthage, Majorin. Ce schisme de Carthage est l'origine du donatisme. Il posait deux questions, l'une de fait, l'autre de doctrine. Premièrement : Félix consécrateur de Cécilien a-t-il été *traditor*? Les donatistes répondaient oui. Deuxièmement : un évêque *traditor* peut-il administrer validement les sacrements ? Les donatistes répondaient non. Sur ces deux points, les réponses des catholiques étaient tout opposées. L'Église catholique a reconnu Cécilien.

De ces questions, la seconde seule, qui est relative à la doctrine, nous intéresse ici. Dans le milieu africain, où les idées rigoristes de Tertullien et de saint Cyprien avaient encore tant de crédit, elle allait occasionner une controverse interminable.

On représente le plus souvent les donatistes comme rejetant, d'une manière absolue, et réitérant les sacrements administrés par les catholiques. C'est là une théorie qui est démentie par les faits ; elle a pour résultat de rendre incompréhensible le traité d'Optat contre les donatistes. Il faut examiner à part la validité du baptême et celle de l'ordre.

A toutes les époques, les donatistes ont regardé comme permise la réitération du baptême administré par les catholiques ; mais tandis qu'au début, ils considéraient cette réitération comme indispensable, ils en sont venus à la considérer comme facultative. D'après un renseignement emprunté à Tichonius par saint Augustin, vers 320-330, un concile de 270 évêques donatistes avait permis d'agréger à la secte, sans aucune formalité, les catholiques qui se refuseraient à être rebaptisés [2]. A quel motif attribuer cette décision? C'est sans doute à l'action rigoureuse de Constantin contre les donatistes. L'abandon de la rebaptisation diminuait le mécontentement de l'empereur. Le rétablissement de l'unité religieuse cessait de paraître irréa-

1. On appelait *traditor* celui qui avait livré les Livres Saints ou les objets du culte à la police, pendant la persécution.
2. S. AUGUSTINI *Ep.* XCIII, 43.

lisable, puisque les deux partis reconnaissaient posséder un commun baptême.

A l'époque où Optat de Milève écrivait son traité *De schismate Donatistarum*, c'est-à-dire vers 368, la théorie donatiste était encore celle des 270 évêques. Ainsi s'explique qu'Optat mentionne deux pratiques très différentes par lesquelles les donatistes agrégeaient à leur parti les transfuges des catholiques. La première méthode consistait à réitérer le baptême de ces convertis [1]; la seconde était de leur imposer les mains *in paenitentiam* [2]. Il va sans dire, d'ailleurs, que ces deux procédés ne pouvaient pas être appliqués à un même individu : le baptême rendait inutile la pénitence. De plus cette interprétation est vérifiée par des formules d'Optat [3]. Mais les donatistes abandonnèrent bientôt cette pratique mitigée; à l'époque de saint Augustin ils paraissent considérer, de nouveau, la rebaptisation comme nécessaire. En ces matières, la pratique des donatistes a donc varié.

Quant au sacrement de l'ordre, il semble bien qu'au début les donatistes ne l'ont pas réitéré. La décision du concile romain tenu sous Miltiade, en 313, reproche à Donat de Carthage « quod confessus sit rebaptizasse et episcopis lapsis manum imposuisse [4] ». De quelle imposition des mains s'agit-il? C'est de celle de la pénitence. Donat rebaptisait ceux qui avaient reçu le baptême des catholiques depuis le schisme. Il soumettait à la pénitence les prêtres catholiques qu'il accusait d'être *traditores*. C'était là une innovation. L'Église ancienne n'admettait pas les prêtres à la pénitence. Et même, un chrétien qui avait été sou-

1. La pratique donatiste de la rebaptisation est mentionnée par Optat à maints endroits, et réfutée spécialement dans le livre II, *De schismate Donatistarum*, dans *P. L.*, t. XI, col. 1040 et suiv.

2. *Ibid.*, col. 984 : « Matronae, pueri simul et virgines a vobis coactae, nullo interveniente peccato, salva innocentia et pudicitia, vobis docentibus, paenitentiam gerere didicerunt... Indixistis paenitentiam plebibus; nec enim acta est ab aliquo, sed a vobis exacta; nec aequalibus temporum spatiis, sed egistis omnia pro personis, alter anno toto, alter mense, alter vix tota die, imperantibus vobis, paenitentiam gessit! Si unitati consentire (ut vultis) peccatum est, si est similis culpa, quare non est aequalis pro eodem reatu paenitentia? » Cf. *Ibid.*, col. 888, 889, 979; à ce dernier endroit, Optat écrit : « Invenistis pueros, de paenitentia sauciastis, ne aliqui ordinari potuissent. Agnoscite vos animas eversisse. Invenistis fideles antiquos, fecistis paenitentes ».

3. *Ibid.*, col. 1048 : « De sacramento [baptismi] non leve certamen innatum est, et dubitatur an post Trinitatem in eadem Trinitate hoc iterum liceat facere. Vos dicitis : licet; nos dicimus, non licet. Inter *licet* vestrum et *non licet* nostrum, nutant et remigant animae populorum. » Cf. col. 895.

4. *De schismate Donatistarum*, I, 24, *P. L.*, t. XI, col. 932.

mis à la pénitence ne pouvait pas être élevé aux ordres. Et c'est précisément cette règle qui motivait la pratique des donatistes. Un clerc qui avait fait pénitence publiquement était, par le fait même, déposé *in perpetuum* . Dès le début, les donatistes avaient pensé à appliquer cette élégante solution à Cécilien. Optat raconte la scène suivante. A peine l'ordination de Cécilien avait-elle eu lieu, qu'elle fut contestée par le parti opposé. On la déclarait nulle, comme ayant été faite par Félix d'Abtughi qui était *traditor*, disaient les opposants.

A Caeciliano mandatum est ut si Felix in se, sicut illi arbitrabantur, nihil contulisset, ipsi tanquam adhuc diaconum ordinarent Caecilianum. Tunc Purpurius [donatista]... sic ait : *Exeat* [Caecilianus] *huc quasi imponatur illi manus in episcopatum, et quassetur illi caput de paenitentia* [1].

Cécilien répond qu'il est prêt à se faire réordonner, si ses adversaires prouvent que Félix, son consécrateur, a été *traditor*. Prise à la lettre, cette réponse ferait croire que Cécilien admet le principe du parti adverse, à savoir que l'ordination faite par un *traditor* est nulle. Mais saint Augustin n'a vu dans cette repartie qu'un argument *ad hominem* [2]. En revanche, la parole de Purpurius est tout à fait claire. Il veut qu'on laisse venir Cécilien et qu'au lieu de l'imposition des mains de l'ordination, on lui donne celle de la pénitence, « *et quassetur illi caput* de paenitentia ». Il était difficile d'expliquer plus clairement les effets de la pénitence faite par un clerc.

Jusqu'à l'époque d'Optat (368), l'attitude des donatistes à l'égard des clercs de tout ordre a été la même. Quelle excellente manière d'humilier et de démoraliser les catholiques que de soumettre leurs prêtres à la pénitence! Optat s'écrie : « Sic cuncta malignitate quadam ordinasse vos constat, ut in una specie operis vestri, species alias impleretis : ut dum presbyter aut episcopus deicitur, sic populus caperetur. Quomodo posset turba hominum stare, quae rectorem suum a vobis elisum esse conspiceret [3] ? » Avant de soumettre ainsi l'évêque catholique à la pénitence, les donatistes avaient soin de jeter ou de fouler aux pieds l'Eucharistie et le chrême consacrés par lui : c'est dire

1. *Ibid.*, I, 19, col. 920.
2. *Breviculus collationis cum Donatistis*, col. III, 29.
3. *De schismate Donatistarum*, II, 21, *P. L.*, t. XI, col. 976. Toute la fin du livre II d'Optat est consacrée à décrire et à réfuter la pratique suivant laquelle les donatistes soumettaient les clercs à la pénitence.

que si, à la rigueur, ils admettaient le baptême des catholiques, ils rejetaient leurs autres sacrements.

Ainsi s'explique que, vers la fin du IVe siècle, à l'époque où les donatistes sont revenus à leur thèse primitive de la nécessité de la rebaptisation, ils aient pris l'habitude non seulement de rebaptiser, mais encore de réordonner les clercs catholiques de tout ordre qui venaient à eux. Ces faits sont attestés par saint Augustin. Des clercs catholiques qui avaient des difficultés avec leur évêque passaient aux donatistes, qui les rebaptisaient, les réordonnaient et leur accordaient de l'avancement. Mais, d'ordinaire, les donatistes n'étaient pas longtemps à se repentir d'avoir accepté de telles recrues [1].

La doctrine donatiste n'est donc pas restée uniforme. Elle a subi des variations que saint Augustin n'a pas manqué de faire valoir. Pour expliquer le fait, il faut se souvenir que l'origine du schisme est une question personnelle : l'opposition faite à Cécilien par un groupe de mécontents. Les arguments doctrinaux ont été invoqués ensuite; et, au cours du temps, ils ont été modifiés, suivant les besoins du moment. Tant au début que dans la suite, il s'en faut de beaucoup que le donatisme ait compté seulement des ministres de réputation intacte, c'est-à-dire tels que l'exigeaient les principes de la secte. Plus le schisme a duré, plus cet *imbroglio* de questions personnelles et théologiques s'est compliqué. Aussi les donatistes n'ont-ils pas pu

1. A titre d'exemple de réordination, cf. S. AUGUSTINI *Ep.* CVIII, 19 et *Contra litteras Petiliani*, III, 44. Dans les lettres XXIII et CVI-CVIII, il est question de la rebaptisation d'un sous-diacre et d'un diacre par les donatistes : cet acte était le prélude de la réordination.

Il y a, dans les éditions de saint Augustin, un sermon *De Rusticiano subdiacono a Donatistis rebaptizato et in diaconum ordinato*, qui serait d'un haut intérêt pour cette étude. Mais... il n'est pas authentique; les bénédictins l'ont démontré péremptoirement. Ce texte apparaît d'abord dans J. VIGNIER, *Supplementum operum sancti Augustini*, t. II, Paris, 1655. Depuis le travail *Les découvertes de Jérôme Vignier*, dans J. HAVET, *Questions mérovingiennes*, p. 19-90, Paris, 1896, on sait que le P. J. Vignier, de la maison de saint Magloire à Paris, est un ingénieux fabricant de textes anciens. Évidemment il était jaloux des lauriers des faussaires espagnols qui ont si fort indigné le cardinal d'Aguirre. Ce prétendu sermon de saint Augustin est une des nombreuses pièces fausses sorties de la plume de « Vignier. Les Bénédictins ont fait tort à Vignier en écrivant : Vignerius nihil dubitans quin vere dictus [hic sermo] ab Augustino fuerit ».

L'origine de ce faux est facile à retracer. Vignier a voulu faire croire qu'il avait trouvé le premier sermon publié par saint Augustin évêque à Hippone. De là un éloge de son prédécesseur Valère. Mais comme cette matière était insuffisante, Vignier suppose que saint Augustin rend compte aux fidèles de la défection, puis de la rebaptisation et de la réordination du sous-diacre Rusticianus, chez les donatistes. Ici le faussaire emprunte ses renseignements aux lettres XXIII et CVI-CVIII de saint Augustin.

soutenir la discussion, lorsque saint Augustin la leur a proposée. Un de leurs évêques, poussé à bout par l'argumentation irrésistible de l'évêque d'Hippone, ne trouvait rien à répondre sinon « se in id quod a prioribus acceperit permanere[1] ».

La doctrine donatiste a l'avantage de montrer comment, au IVe siècle, la théologie sacramentelle a été faussée par des préoccupations de politique ecclésiastique. Si la théorie sur les conditions de transmission du pouvoir d'ordre a été alors modifiée et déformée, ce n'est pas tant pour des raisons théologiques que dans un intérêt de parti.

II. — Signification théologique du schisme luciférien.

Les onze ans pendant lesquels Constance fut le seul maître de l'Empire (351-361) marquent les années les plus dures et les plus dangereuses de la crise arienne. C'est l'époque où l'empereur veut obtenir, à tout prix, la condamnation de saint Athanase et l'acceptation des formules de foi rédigées par son épiscopat de cour. Ces années ont vu le concile de Milan (355), le bannissement d'Eusèbe de Verceil, de Lucifer de Calaris, du pape Libère, et la capitulation des conciles de Séleucie et de Rimini (359). Saint Jérôme a pu dire, avec quelque exagération d'ailleurs, qu'au début de 360, « ingemuit totus orbis et arrianum se esse miratus est[2] ». La mort de Constance, survenue le 3 novembre 361, changea la situation. Julien prit le pouvoir et permit à tous les exilés pour affaires religieuses, de revenir dans leur pays.

On constata alors les résultats produits par la longue ingérence de l'autorité impériale dans la théologie. Ce n'était plus l'unité, mais la division qui paraissait la caractéristique de l'Église chrétienne. Certains sièges avaient deux ou même trois titulaires : chacun, dans une des nuances variées de la théologie orientale.

Le conflit des personnes était localisé ; celui des doctrines était général. Les évêques étaient descendus plus ou moins bas sur l'échelle des concessions dogmatiques, aussi s'en trouvait-il à tous les niveaux. Julien connaissait bien cet état de choses, et

1. S. Augustini *Ep.* CVII.
2. *Adversus Luciferianos, P. L.*, t. XXIII, col. 172.

c'était non dans une vue de libéralisme ou d'apaisement, mais pour afficher une division qui lui paraissait irrémédiable, qu'il avait rappelé les exilés.

Son attente fut trompée; non pas que l'unité théologique ait été immédiatement rétablie, car des divisions et des malentendus subsistèrent jusqu'à la fin du quatrième siècle; mais un pardon général, bientôt approuvé par le pape Libère, fut accordé par le concile d'Alexandrie de 362, présidé par saint Athanase. A propos de l'Église d'Antioche, il fut décidé que tous les laïcs et clercs ayant pactisé avec l'hérésie seraient reçus, à la condition de condamner l'arianisme et de professer la foi de Nicée. A ces conditions, les clercs et les évêques seraient maintenus dans leur charge [1], à l'exception des chefs de parti.

On sait que l'idée de ce pardon ne fut pas acceptée par tous. Quelques rigoristes l'ont rejetée. Intransigeants ils s'étaient montrés au plus fort du danger, restant fidèles, malgré tout, à la foi catholique; intransigeants ils sont restés après la crise, refusant de laisser en possession de leur charge les évêques qui avaient faibli pendant la persécution, et ne les admettant qu'à la communion laïque. Le plus en vue de ces rigoristes est l'évêque Lucifer de Calaris; de là le nom de lucifériens qu'ils ont reçu de leurs contemporains, après qu'ils ont rompu avec l'Église et organisé un parti schismatique.

Il y a donc une analogie véritable, bien que partielle, entre les principes lucifériens et ceux de rigoristes de diverses nuances, tels que les novatiens, saint Cyprien et les donatistes. La tendance essentielle de ces théologiens est la même : sauvegarder la sainteté de l'Église; mais cette préoccupation commune n'est pas chez tous également tyrannique. Elle domine tout chez les novatiens, qui n'admettent pas, après le baptême, de pénitence capable de réintégrer, dans l'Église, le pécheur repentant. Elle est encore très forte chez saint Cyprien et chez les donatistes, qui réservent à la seule Église et aux seuls ministres fidèles de l'Église le pouvoir sacramentel. Elle est très atténuée chez les lucifériens, puisque, sans nier le pouvoir d'ordre des évêques qui ont fléchi pendant la persécution, ils déclarent ceux-ci indignes d'exercer leur charge, et les ramènent à la communion laïque.

C'est précisément cette atténuation des principes de saint

1. *Tomus ad Antiochenos*, dans *P. G.*, t. XXVI, col. 795.

Cyprien et des donatistes qui fait l'intérêt du schisme luciférien, au point de vue de l'histoire du dogme. La doctrine luciférienne est la résultante de deux forces : et de la tendance rigoriste toujours existante, et de la doctrine ecclésiastique commune. Si cette résultante ne coïncide pas avec la ligne dogmatique de saint Cyprien et des donatistes, ce n'est pas que la tendance rigoriste ait été affaiblie, c'est que la doctrine commune de l'Église s'est singulièrement fortifiée sur un point essentiel : l'indépendance absolue du pouvoir d'ordre de la valeur religieuse et morale de chaque ministre. C'était là une vérité acquise, contre laquelle, dans la seconde moitié du IVe siècle, on ne pouvait réclamer de révision.

Les lucifériens se bornaient à invectiver les catholiques et à colporter, au sujet des prélats les plus compromis, des histoires désagréables. En 362, Lucifer de Calaris [1], revenant d'Orient, s'arrêta à Naples. Il profita de l'occasion pour lancer un anathème énergique sur l'évêque Zosime, qui avait pris la place de Maxime, évêque orthodoxe, mort dans l'exil où l'avait envoyé Constance. Peu après le passage de Lucifer :

> Idem Zosimus cum in coetu plebis vult exsequi sacerdotis officia, inter ipsa verba sacerdotàlia eius lingua protenditur nec valet eam revocare intra oris capacitatem, eo quod, contra modum naturae, extra os penderet ut bovi anhelo. Sed ut vidit se linguae officium perdidisse, egreditur basilica et (res mira) foris iterum in officium lingua revocata est. Et primum quidem non intelligitur compleri in eum sententiam martyris et confessoris, sed cum hoc totiens patitur, quotiens et basilicam diversis diebus temptavit intrare, ipse postremo recognovit ob hoc sibi linguam inter pontificii solemnia verba denegari, ut sanctorum episcoporum in eum rite prolata sententia probaretur. Denique cessit episcopatum, ut ei lingua, quae cesserat, redderetur.
>
> Non res antiquas referimus, quae solent quadam ratione in dubium venire; vivunt adhuc praesentia ista documenta, nam et Zosimus hodieque in corpore est, usum iam linguae non amittens, posteaquam maluit cum amissione episcopatus vivere dolens suis impietatibus.

Cette historiette s'est conservée dans un document officiel [2].

1. Lucifer, évêque de Calaris en Sardaigne, apparaît dans l'histoire, en 354, lorsqu'il fut chargé par le pape Libère d'une ambassade auprès de Constance à Arles. L'année suivante, au concile de Milan, il oppose la résistance la plus décidée aux exigences hérétiques de l'empereur, et est envoyé en exil. Il y resta jusqu'à l'édit de Julien (362). Pendant ces années, il composa cinq traités, pamphlets virulents contre Constance, et des lettres. Il n'assista pas au concile d'Alexandrie de 362, dont il rejeta bientôt les mesures indulgentes. Un parti schismatique peu nombreux mais assez actif l'a considéré comme son chef.

2. C'est la pétition adressée à Théodose par Faustinus et Marcellinus, prêtres lucifériens. Cf. O. GUENTHER, *Epistulae imperatorum pontificum... Avellana quae dicitur collectio*, t. I, p. 24, Vienne, 1895.

On devine les inventions que devaient se permettre ces rigoristes, lorsqu'ils ne se piquaient pas d'exactitude. Du moins la théologie était sauve.

III. — Théologie définitive de saint Augustin.

Au temps où se constituait le schisme luciférien, vers 368, Optat de Milève écrivait son traité *De schismate Donatistarum adversus Parmenianum*. Optat veut amener les donatistes à revenir à l'Église ou du moins à reconnaître la valeur des sacrements catholiques : « Pares credimus et uno sigillo signati sumus; nec aliter baptizati quam vos; nec aliter ordinati quam vos [1]. » Il enseigne nettement que la validité des sacrements dépend de l'emploi de la forme prescrite. Cependant il insiste si bien sur la nécessité de la foi qu'on a pu croire que, pour lui, sont seuls valides les sacrements des schismatiques et non ceux des hérétiques [2]. Cette dernière interprétation paraît la moins probable. En revanche, un fait est parfaitement assuré : Optat n'est pas arrivé à donner à ses idées la dernière précision. C'est saint Augustin qui a formulé la théologie définitive sur ces questions.

Saint Augustin avait amené les donatistes à dire, comme dernier argument : « Baptismum quidem non amittit qui recedit ab Ecclesia, sed ius tamen dandi amittit. » Le théologien des sacrements répond, en l'an 400 :

> Multis modis apparet frustra et inaniter dici. Primo, quia nulla ostenditur causa cur ille qui ipsum baptismum amittere non potest, ius dandi potest amittere. Utrumque enim sacramentum est; et quadam consecratione utrumque homini datur : illud, cum baptizatur; istud, cum ordinatur : ideoque in Catholica utrumque non licet iterari. Nam si quando ex ipsa parte venientes etiam praepositi, pro bono pacis, correcto schismatis errore suscepti sunt, et si visum est opus esse ut eadem officia gererent quae gerebant, non sunt rursus ordinati; sed sicut baptismus in eis, ita ordinatio mansit integra : quia in praecisione fuerat vitium, quod unitatis pace correctum est, non in sacramentis quae ubicumque sunt ipsa sunt [3].

Texte aussi explicite que possible et qui, bien compris, aurait dirimé toute controverse sur les réordinations. Malheureuse-

1. *De schismate Donatistarum*, III, 9, *P. L.*, t. XI, col. 1020. Ces derniers mots ne se trouvent pas dans tous les manuscrits.
2. C'est l'opinion de J. Ernst, *Die Ketzertaufangelegenheit* etc., p. 143 et suiv.
3. *Contra epistolam Parmeniani*, II, 28.

ment, par un côté, il donnait prétexte à épiloguer. Par suite de son argumentation *ad hominem*, saint Augustin semble identifier le pouvoir d'ordre et le pouvoir de baptiser. Ce n'est qu'une apparence : mais elle a fourni matière à discussion dans les controverses des XIe et XIIe siècles. On a répondu avec Gratien : « Potestas dandi baptismum et ius consecrandi dominicum corpus et largiendi sacros ordines plurimum inter se differunt[1]. » Du pouvoir de baptiser, on se refusait à conclure à celui de consacrer l'Eucharistie et d'ordonner. Misérable chicane, mais qui a suffi pour égarer bien des théologiens.

IV. — Les formules de la chancellerie romaine.

L'Église romaine pensait comme saint Augustin. Au Ve siècle, sa doctrine, sur cette question, se trouve exprimée dans des textes qui ne présentent aucune réelle difficulté. Mais, par un fâcheux concours de circonstances, ils ont été mal compris dans la suite. C'est ainsi que le moyen âge a pu se tromper, quelque temps, sur l'enseignement de l'Église romaine à son époque la plus glorieuse.

Le pape Innocent I a donné, sur cette question, des indications tout à fait exactes. Il a reconnu la valeur des ordinations conférées en dehors de l'Église. Il a expressément réprouvé les réordinations. Par malheur, pour marquer le caractère illicite de ces ordinations qu'il admettait comme valides, il a employé des expressions si énergiques que le moyen âge s'est trompé sur la pensée du pape. On a rangé Innocent I parmi les tenants de la nullité des ordinations conférées en de hors de l'Église. De là, pour une assez longue période, une déformation de l'enseignement théologique. Voici les textes qui ont exercé cette fâcheuse influence.

Vers la fin du IVe siècle, l'évêque Bonose de Sardique enseignait diverses erreurs qui devaient le conduire à nier la Trinité. Le synode de Capoue (391), ayant reçu des plaintes contre lui, chargea les évêques de la province d'Illyricum d'instruire son procès. Bonose fut condamné et déposé. Mais il continua à dogmatiser et se constitua un groupe puissant. Il exerça

1. C. I, q. I, c. 97, *Dictum Gratiani*.

même une influence profonde sur les peuplades de race germanique de la région du Danube. Peu avant 410, Innocent I fut consulté, par les évêques de l'Illyricum, sur la conduite à tenir à l'égard des clercs de la ville de Naïssus, ordonnés par Bonose. Il maintint une précédente décision d'Anysius, évêque de Thessalonique, d'après laquelle on devait admettre à l'exercice de leurs ordres les seuls clercs ordonnés par Bonose avant sa condamnation. Cette conduite ne s'imposa pas dans l'Illyricum.

Certains évêques consentaient à ne pas troubler dans leur ministère les clercs ordonnés par Bonose, mais ils refusaient de communiquer avec eux. Dans le diocèse de Naïssus, l'un d'entre eux, le prêtre Rusticius, avait été réordonné, et prétendait que les clercs se trouvant dans la même situation que lui ne pouvaient être reçus qu'après leur réordination. De là, une grande émotion dans l'ancien clergé de Bonose. Comme les clercs de cette catégorie étaient assez nombreux, ils députèrent deux d'entre eux au pape Innocent I. On était en l'année 410. L'Italie était dévastée par les Goths d'Alaric. Innocent I était allé à Ravenne, pour solliciter Honorius en faveur de Rome, qui était à la veille d'être prise. C'est à Ravenne qu'Innocent I reçut les deux députés venus de Naïssus. Après les avoir entendus, il leur remit une lettre pour Marcien, évêque de Naïssus. Le pape maintenait la décision prise par Anysius et déjà confirmée par lui.

L'affaire n'était pas pour cela terminée. Certains évêques de l'Illyricum justifiaient la pratique de la réordination. Bien plus, sur d'autres points, après avoir sollicité et reçu des décrétales de Rome, ils n'en tenaient aucun compte, et avisaient le pape de leur attitude. En lisant leur lettre, le pape n'en croyait pas ses yeux. Était-ce bien ainsi qu'on traitait l'autorité apostolique? Une nouvelle lettre pontificale du 13 décembre 414 remit toutes choses au point. Sur les ordinations de Bonose, elle s'exprimait ainsi :

Ventum est ad tertiam quaestionem, quae pro sui difficultate longiorem exigit disputationem : cum nos dicamus ab haereticis ordinatos vulneratum per illam manus impositionem habere caput. Et ubi vulnus infixum est, medicina adhibenda est ut possit recipere sanitatem. Quae sanitas post vulnus secuta, sine cicatrice esse non poterit : atque ubi paenitentiae remedium necessarium est, illic ordinationis honorem locum habere non posse. Nam, si ut legitur, quod tetigerit immundus, immundum erit, quomodo id ei tribue-

tur quod munditia ac puritas consuevit accipere? *Sed e contra asseritur, eum qui honorem amisit honorem dare non posse : nec illum aliquid accepisse, quia nihil in dante erat, quod ille posset accipere. Acquiescimus et verum est. Certe quia quod non habuit dare non potuit, damnationem utique quam habuit, per pravam manus impositionem dedit : et qui comparticeps factus est damnationis, quomodo debeat honorem accipere, invenire non possum*[1].

Ces expressions sont très fortes et d'ailleurs ne sont pas isolées dans la décrétale. Rien d'étonnant si le moyen âge les a entendues de la nullité des ordinations. Pourtant on ne peut accepter cette exégèse. Innocent I veut parler non de l'ordre, mais de la dignité ecclésiastique ou de l'exercice du pouvoir d'ordre. Les clercs ordonnés en dehors de l'Église sont tenus à faire pénitence : dès lors, en vertu de la règle ancienne qui excluait du clergé ceux qui s'étaient soumis à la pénitence publique, leur passage dans la catégorie des pénitents équivaut à la déposition. Par suite de la même règle, les laïcs passés à l'hérésie et revenant à l'Église, étant obligés à la pénitence publique, ne pouvaient être admis aux ordres. Aussi les clercs ordonnés par Bonose, condamné par l'Église, sont coupables « usurpatae dignitatis », parce que « id se putaverunt esse quod eis nulla fuerat *regulari* ratione concessum ».

A la suite du passage transcrit plus haut, Innocent I répond à une objection qui lui avait été faite par ses correspondants : une réordination légitimerait la situation de ces clercs :

Sed dicitur vera ac iusta legitimi sacerdotis benedictio auferre omne vitium quod a vitioso fuerat iniectum. Ergo si ita est, applicentur ad ordinationem sacrilegi, adulteri atque omnium criminum rei, quia per benedictionem ordinationis crimina vel vitia putantur auferri. Nullus sit paenitentiae locus, quia id potest praestare ordinatio, quod longa satisfactio praestare consuevit.

Cette condamnation des réordinations paraîtrait bien indirecte, si l'on ne se souvenait qu'Innocent I, dans une autre décrétale, a qualifié de « peccatum » la réordination du prêtre Rusticius de Naïssus. D'ailleurs, une troisième lettre du même pape est rédigée dans le même sens. Vers 405, il avait été consulté, par l'évêque Alexandre d'Antioche, sur la conduite à tenir à l'égard du clergé arien.

1. Innocentii *Epist.* 17, c. 3, *P. L.*, t. XX, col. 530.

V. — Réconciliation et réordination des ariens.

Au IVe siècle, l'Église d'Antioche avait, plus que toute autre, souffert de la crise arienne. Vers la fin de ce siècle, on y comptait au moins trois clergés : le clergé mélécien, le clergé eustathien et le clergé arien. Les deux premiers étaient catholiques, mais, par suite de la scission désignée sous le nom de schisme d'Antioche, ne communiquaient pas entre eux. L'évêque Alexandre d'Antioche (413-420) se préoccupa de rétablir l'unité ecclésiastique. Il reprit, avec Innocent I, les relations qui avaient été interrompues après la condamnation de saint Jean Chrysostome. Il admit dans son clergé les clercs eustathiens : mesure tardive, mais que des préjugés et des canons disciplinaires avaient seuls empêchée [1]. L'évêque d'Antioche voulait aussi ramener les ariens. Manifestement, il était porté à faire de bonnes conditions au clergé arien qui passerait à l'Église catholique; il aurait consenti à admettre les clercs ariens convertis à exercer leurs ordres, dans son diocèse. C'eût été se conformer à une pratique antérieure.

Mais l'évêque d'Antioche voulut d'abord consulter Innocent I. Celui-ci fut d'un avis opposé. A cette date, l'arianisme était constitué en Église séparée; il était difficile de maintenir les condescendances d'autrefois. Il y a plus. Si Innocent I n'admet pas les clercs ariens à l'exercice de leur ordre, c'est qu'il ne voit pas de moyen pour guérir le défaut de leur ordination. Les laïcs de cette secte sont reçus par le rite de l'imposition des mains, c'est-à-dire par la réitération de la confirmation. Leur baptême prend ainsi toute sa force. Mais comment guérir le défaut incontestable de l'ordination des ariens?

Arrianos praeterea, caeterasque huiusmodi pestes, *quia* eorum laïcos conversos ad Dominum, sub imagine paenitentiae ac sancti Spiritus sanctificatione, per manus impositionem suscipimus, *non videtur* clericos eorum cum sacerdotii aut ministerii cuiuspiam suscipi debere dignitate : quoniam quibus

1. M. F. CAVALLERA, dans son livre *Le schisme d'Antioche* (Paris, 1905), a écrit, p. 289 : « On a vu avec quelle véhémence saint Jean Chrysostome, lorsqu'il était à Antioche, proclamait la nullité des ordinations. Le problème était grave en effet; cependant une transaction s'imposait en vue de la pacification définitive. » C'est une allusion au discours de Jean Chrysostome (*P. G.*, t. LXII, col. 85 et suiv.). D'abord il est inexact qu'à cet endroit, il soit question de la nullité des ordinations des eustathiens; en second lieu, on ne voit pas bien comment « une transaction » était possible en matière de validité des sacrements.

solum baptisma ratum esse permittimus, quod utique in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti perficitur, nec Sanctum Spiritum eos habere ex illo baptismate illisque mysteriis arbitramur : quoniam cum a catholica fide eorum auctores desciscerent, perfectionem Spiritus quam acceperant amiserunt. Nec dare eius plenitudinem possunt, quae maxime in ordinationibus operatur, quam per impietatis suae perfidiam potius quam fidem dixerim, perdiderunt. Qui fieri potest ut eorum profanos sacerdotes dignos Christi honoribus arbitremur, quorum laïcos imperfectos, ut dixi, ad Sancti Spiritus percipiendam gratiam cum paenitentiae imagine recipimus. Gravitas itaque tua haec ad notitiam episcoporum, vel per synodum, si potest, vel harum recitationem faciat pervenire : ut quae ipse tam necessario percontatus es, et nos tam elimate respondimus, communi omnium consensu studioque serventur [1].

Le raisonnement de la lettre revient à dire : comment pourrait-on accepter l'ordination conférée par les ariens, puisqu'on reconnaît leur seul baptême et qu'on réitère leur confirmation? On voit le fort et le faible de cet exposé. Innocent I se refuse à réitérer l'ordination des ariens. Mais il la considère comme entachée d'un défaut dont la gravité est extrême. C'est ici qu'on peut remarquer les fâcheux effets exercés, dans la théologie des sacrements, par la réitération de la confirmation prescrite par le pape Étienne, dans le cas des baptêmes hérétiques. Cette réitération avait fourni à saint Cyprien un argument pour réitérer le baptême lui-même. Un siècle et demi plus tard, elle suggérait à Innocent I des paroles dures sur la valeur de l'ordination des ariens.

Il devait s'écouler bien du temps encore, avant qu'on appliquât sans hésitation les principes qui venaient d'être posés par saint Augustin. En somme, Innocent I reprenait les arguments présentés par les lucifériens contre les ordinations des ariens. Innocent I devait pourtant se souvenir que saint Ambroise avait reçu dans son clergé les clercs ordonnés par l'arien Auxence [2].

Les invasions germaniques, dont le pape Innocent I avait vu les débuts, devaient avoir un effet durable : l'établissement, en Occident, de nombreuses peuplades venues de la frontière du Danube. Dans ces régions, peu après le milieu du IVe siècle, elles avaient pris contact avec le monde romain. C'était le temps de Constance et de Valens. Aussi ces peuples acceptèrent-ils,

1. INNOCENTII *Epist.* 24, *P. L.*, t. XX, col. 549.
2. Le fait est attesté par une lettre de Théophile d'Alexandrie à Flavien d'Antioche, citée par le monophysite Sévère. Cf. plus haut, p. 46. La lettre de Théophile est dans l'édition de BROOKS (*op. cit.*, p. 303-304).

pour la plupart, l'arianisme. Lorsqu'ils s'établirent en Occident, la communion catholique ne réunit d'abord que les vaincus. Seule la conversion de Clovis permit de prévoir des temps meilleurs.

Les victoires de Clovis sur les Burgondes et les Wisigoths ariens donnèrent, en Gaule, un immense avantage au clergé catholique sur le clergé arien. Dès 511, le concile d'Orléans prévoyait le retour des clercs hérétiques à l'Église, et le réglementait :

> De hereticis clericis, qui ad fidem catholicam plena fide ac voluntate venerint, vel de basilicis, quas in perversitate sua Gothi hactenus habuerunt, id censuimus observari, ut si clerici fideliter convertuntur et fidem catholicam integre confitentur vel ita dignam vitam morum et actuum probitate custodiunt, *officium quo eos episcopus dignos esse censuerit, cum impositae manus benedictione suscipiant*; et ecclesias, simili quo nostrae innovari solent, placuit ordine consecrari [1].

De quelle imposition des mains est-il ici question? Si ce texte était isolé, l'on pourrait hésiter. Mais quand on le rapproche de la décision du concile de Saragosse de 592, qui va être transcrite, l' « impositae manus benedictio » dont il s'agit ici ne peut être que l'imposition des mains de l'ordination, c'est-à-dire l'ordination elle-même. Tout fait croire que les évêques du concile de Saragosse ont connu la décision du concile d'Orléans de 511 et s'en sont inspirés, en la rédigeant en termes plus clairs. L'Église franque réconciliait donc les ariens laïcs par la réitération de la confirmation [2] (imposition des mains et *consignatio*) ; et réconciliait les clercs par la réitération de l'imposition des mains de l'ordination, c'est-à-dire par une réordination véritable.

Vingt-cinq ans plus tard, après la défaite des Vandales d'Afrique, on procéda autrement à l'égard du clergé arien de ce pays. Les clercs qui se convertirent furent admis seulement à la communion laïque [3]. C'est qu'on n'avait aucun ménagement à garder avec eux. Les quelques Vandales qui restèrent en Afrique n'avaient aucune importance politique ou militaire.

1. *Concilium Aurelianense*, c. 10 dans F. MAASSEN, *Concilia aevi Merovingici*, p. 5, Hanovre, 1893.
2. Voir plus haut, p. 27.
3. Ces faits sont attestés par un échange de lettres qui a eu lieu, en 522, entre le concile d'Afrique siégeant à Carthage, et le pape Agapet. Ces lettres se trouvent dans O. GUENTHER, *Collectio Avellana*, p. 328 et suiv., Vienne, 1895.

La conversion du peuple arien d'Espagne se fit suivant une troisième manière. Dans ce pays, c'est Récarède, le roi arien, qui se convertit et amena son peuple et son clergé à l'Église. On devait bien quelques égards à la paix publique. On connaît mal les conditions dans lesquelles s'est effectuée la liquidation de l'Église arienne d'Espagne. Les décisions du concile de Saragosse tenu par les évêques de la *Tarraconensis*, en 592, n'en méritent que plus de fixer l'attention :

I. Id placuit sanctae et venerabili synodo ut presbyteri qui ex haeresi Arriana ad sanctam catholicam Ecclesiam conversi sunt, qui sanctam et puram fidem, atque castissiman tenuerint vitam, *accepta denuo benedictione presbyterii*, sancte et pure ministrare debeant : ceteri vero, qui hanc suprascriptam vitam adimplere vel tenere neglexerint, ab officio depositi sint in clero. Ita et de diaconibus, sicut et de presbyteris constitutum est...

III. Statuit sancta synodus, ut episcopi de Arriana haeresi venientes, si quas Ecclesias sub nomine catholicae fidei consecraverint, *necdum benedictione percepta*, a catholico sacerdote consecrentur denuo [1].

La *benedictio presbyterii denuo percepta*, dont il est ici question, ne peut être que la réordination [2]. Le concile suppose que la réordination des évêques ariens a déjà été prescrite. Comment expliquer cette décision? En plus du précédent du concile d'Orléans de 511, une influence de la théologie orientale est possible dans l'Espagne wisigothique, dans le midi de laquelle les byzantins avaient une enclave, depuis le milieu du VIe siècle. Peut être aussi aura-t-on interprété dans le sens de la réordination, le 8e canon de Nicée relatif aux novatiens.

Surtout il faut reconnaître que la culture théologique n'était pas en progrès, en Occident, à la fin du VIe siècle. A Rome, les désastres de la guerre gothique ont fait disparaître sans retour la prospérité et la splendeur de la capitale du monde antique. La ville et la campagne romaine étalent des ruines irréparables; la population est très diminuée; le Sénat a définitivement disparu; le niveau de la culture, très abaissé par l'interruption des études, ne se relèvera plus. Saint Grégoire apparaît pour

1. HARDOUIN, *Acta conciliorum*, t. III, col. 533. Le canon IIe est relatif aux reliques des ariens.

2. Le mot *benedictio* désigne ici la formule de la consécration des prêtres. Cf. le *Sacramentaire* dit *gélasien*, livre de liturgie gallicane dont l'original romain date des années 628-731. Dans *P. L.*, t. LXXIV, col. 1145, *De sacris ordinibus benedicendis;* col. 1139 *benedictio altaris sive consecratio;* col. 1147 *benedictio diaconi;* cf. le *Sacramentaire léonien* recueil de liturgie romaine peu antérieur à saint Grégoire, dans *P. L.*, t. LV, col. 115 la formule de la *benedictio* des prêtres; col. 114 *Benedictio super diaconos*.

donner les dernières consolations à un monde qui se croit près de la catastrophe finale. La décadence littéraire s'affirme même dans ses œuvres. Combien, toutefois, il est supérieur à son milieu! Saint Grégoire a dû maintenir, contre l'évêque Jean de Ravenne, la doctrine de saint Augustin sur la non-réitération de l'ordre. L'évêque de Ravenne voulait réordonner un prêtre ou un diacre qui, avant son ordination, avait commis quelque faute qu'il avait dévoilée tardivement. Saint Grégoire répond :

Illud autem quod dicitis, ut is qui ordinatus est iterum ordinetur, valde ridiculum est et ab ingenii vestri consideratione extraneum, nisi forte quod exemplum ad medium deducitur, de quo et ille iudicandus est, qui tale aliquid fecisse perhibetur. Absit enim a fraternitate vestra sic sapere. Sicut enim baptizatus semel baptizari iterum non debet, ita qui consecratus est semel in eodem ordine iterum non valet consecrari. Sed si quis cum levi forsitan culpa ad sacerdotium venit, pro culpa paenitentia indici debet et tamen ordo servari [1].

Cette lettre est du mois de juillet 592. C'est l'année même où le concile de Saragosse prescrit la réordination des prêtres ariens. Donc cette dernière décision ne saurait surprendre. Les évêques d'Espagne étaient bien plus excusables que l'évêque de Ravenne ramené à la vraie doctrine par celui de Rome.

Tout fait croire que le clergé arien de Lombardie aura été réconcilié à l'Église suivant les principes de la théologie de saint Grégoire [2].

VI. — Pendant les controverses monophysites.

On doit attacher assez peu d'importance à une lettre de forme un peu emphatique écrite par saint Léon. Mais il faut la mentionner parce que, nouveau contresens à noter, elle a été mal comprise par certains théologiens du moyen âge. Le concile de Chalcédoine avait défini l'Incarnation comme étant le mystère

1. S. Gregorii *Epist.* II, 46. L'évêque de Ravenne invoquait un précédent.
2. Parlant du règne du roi lombard Rothari (636-652), Paul Diacre écrit, vers la fin du VIII[e] siècle : « Huius temporibus pene per omnes civitates regni eius duo episcopi erant, unus catholicus et alter Arrianus. In civitate quoque Ticinensi (Pavie) usque nunc ostenditur ubi Arrianus episcopus apud basilicam sancti Eusebii residens baptisterium habuit, cum tamen ecclesiae catholicae alius episcopus resideret. *Qui tamen Arrianus episcopus, qui in eadem civitate fuit Anastasius nomine, ad fidem catholicam conversus, Christi postea ecclesiam rexit..* » *Historia Langobardorum*, IV, 42, éd. des *Mon. Germ.*, p. 134 (Hanovre, 1878).

de l'unité de personne et de la dualité de natures en Jésus-Christ. Cette doctrine souleva une grande opposition dans divers pays d'Orient et surtout en Égypte. En 452, Proterius avait été nommé patriarche d'Alexandrie, à la place du monophysite Dioscore envoyé en exil. Mais sa situation devint très difficile, après la mort de l'empereur Marcien. Les monophysites entrèrent alors en conflit avec les catholiques. Proterius fut tué dans une de ces batailles. Aussitôt les deux partis envoyèrent des pétitions à l'empereur Marcien. Celui-ci les communiqua à tous les métropolitains, en leur demandant un avis. Saint Léon répondit, le 1er décembre 457 :

Nonne perspicuum est quibus pietas vestra succurrere et quibus debeat obviare; ne Alexandrina Ecclesia, quae semper fuit domus orationis, spelunca nunc sit latronum? Manifestum quippe est, per crudelissimam insanissimamque saevitiam [1], omne illic caelestium sacramentorum lumen extinctum. Intercepta est sacrificii oblatio, defecit chrismatis sanctificatio, *et parricidalibus manibus impiorum omnia se subtraxere mysteria* [2].

Au ve siècle, ces métaphores éloquentes ne présentaient aucun danger; mais un temps viendrait où elles seraient prises à la lettre. Il faut convenir d'ailleurs que saint Augustin n'aurait pas parlé comme Innocent I ou saint Léon. Nuances de langage, dira-t-on. Oui, mais qui prouvent que la chancellerie romaine en restait alors, en matière de sacrements, à des formules vieillies et un peu en retard.

Du moins aucune erreur n'était possible sur le sens de la décrétale du pape Anastase II à l'empereur byzantin de même nom. C'était en 496. Depuis 484, les Églises de Rome et de Constantinople étaient séparées par le schisme d'Acace occasionné par l'Hénotique de Zénon. Acace, patriarche de Constantinople, ayant signé l'édit impérial, fut excommunié par le pape Félix III. Anastase II se préoccupa de mettre fin à cette scission, et écrivit à l'empereur byzantin. Sans consentir aucune concession théologique, il faisait des avances. Par exemple, il reconnaissait tous les actes ecclésiastiques accomplis par Acace. La solennité de ses déclarations fait même croire qu'il y avait eu, sur ce point, des controverses :

Nullum de his vel quos baptizavit Acacius vel quos sacerdotes sive levitas secundum canones ordinavit, ulla eos ex nomine Acacii portio laesionis

1. Les troubles monophysites.
2. S Leonis *Epist.* 156, *P. L.*, t. LIV, col. 1131.

attingat, quo forsitan per iniquum tradita sacramenti gratia minus firma videatur... Nam si visibilis solis istius radii, quum per loca foetidissima transeunt, nulla contactus inquinatione maculantur, multo magis illius, qui istum visibilem fecit, virtus nulla ministri indignitate constringitur... Ideo et hic... [Acacius] male bona ministrando sibi tantum nocuit. Nam inviolabile sacramentum, quod per illum datum est, aliis perfectionem suae virtutis obtinuit. Quodsi est aliquorum in tantum se extendens curiosa suspicio, ut imaginetur, prolato a papa Felice iudicio, postea inefficaciter in sacramentis, quae Acacius usurpavit, egisse, ac perinde eos metuere qui vel in consecrationibus, vel in baptismate mysteria tradita susceperunt, ne irrita beneficia divina videantur, meminerint [1] *etc.*

Ce morceau est inspiré, quelquefois textuellement, de saint Augustin. Il reproduit une décision des papes Félix III [2] et Gélase [3]. Mais la politique vint ici brouiller les textes. Une légende créée par des rancunes politiques discrédita bientôt cette décision, une des plus explicites des papes sur les sacrements administrés en dehors de l'Église : c'est la légende d'Anastase II dans le *Liber Pontificalis* [4].

La politique conciliante d'Anastase II trouva des adversaires, dans le clergé romain. Une espèce de schisme se produisit. A la mort du pape Anastase II, cette division se traduisit par une double élection. Le parti hostile à Anastase II élut Symmaque; l'autre élut Laurent. De là des compétitions qui se terminèrent par le succès de Symmaque. Le souvenir de ces faits n'aurait pas été bien durable s'il n'avait été fixé, à ce moment même, dans un livre qui a eu le plus grand crédit au moyen âge. Le *Liber Pontificalis* a été commencé par un contemporain d'Anastase II et de Symmaque; il exprime avec une extrême vivacité les sentiments du parti ecclésiastique hostile à Anastase II :

Eodem tempore multi clerici et presbiteri se a communione ipsius [5] erigerunt, eo quod communicasset sine consilio presbiterorum vel episcoporum vel clericorum cunctae ecclesiae catholicae diacono Thessalonicensi, nomine

1. A. Thiel, *Epistolae romanorum pontificum genuinae* etc., p. 620, 622, Braunsberg, 1868.
2. *Ibid.*, p. 269 : Felicis *Epist.* 14, en 490 : « Nobis Deo inspirante provisuris rationabiliter... ut eorum quos ordinavit vel baptizavit Acacius, salva confessione catholica pro caritatis Ecclesiae redintegratione nihil pereat. »
3. *Ibid.*, p. 315, Gelasii *Epist.*, 3, en 492 : « De his quos baptizavit, quos ordinavit Acacius, maiorum traditione confectam et vestrarum praecipue regionum sollicitudini congruam praebemus sine difficultate medicinam. »
4. Sur cette légende, cf. L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. I, p. XLIII et 258; Friedrich-Doellinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters*, p. 146-153, Stuttgart, 1890.
5. Le pape Anastase II.

Fotino, qui communis erat Acacio et quia voluit occulte revocare Acacium et non potuit. Qui nutu divino percussus est [1].

La mort inopinée du pape, survenue peu après la fin des négociations avec Byzance, a été interprétée comme une punition du ciel. Comment le moyen âge aurait-il dépisté ces rancunes? Il a connu Anastase II sous un jour tout à fait inexact. La doctrine de ce pape en a été discréditée.

VII. — Pélage I et les schismatiques d'Aquilée.

La querelle monophysite, qui a provoqué les lettres de saint Léon et d'Anastase II, dont il vient d'être question, a été aussi l'occasion des lettres de Pélage I relatives au schisme des Trois-Chapitres.

Enlevé de Rome le 22 novembre 545, le pape Vigile fut conduit à Constantinople où il dut, malgré son opposition, souscrire les édits impériaux contre les Trois-Chapitres, rédiger lui-même des condamnations, et accepter les décisions du cinquième concile œcuménique (553). Il fallut près de dix ans pour obtenir tous ces résultats. Vigile ne revit pas sa ville épiscopale. Il mourut à Syracuse, le 7 juin 555, pendant son voyage de retour.

C'était un fait inouï qu'une si longue absence de l'évêque de Rome. En Occident, on eut l'impression qu'une atteinte venait d'être portée au concile de Chalcédoine. Aussitôt une opposition très forte se dessina contre Vigile et le cinquième concile. Celle des Africains fut domptée par le gouvernement byzantin. Mais l'Occident échappait à l'action de l'empereur. Les résistances y furent très vives et menacèrent de s'éterniser. Pélage I, successeur de Vigile, gouverna pendant la période aiguë de la crise (556-561). Les évêques de l'Italie septentrionale, particulièrement les métropolitains de Milan et d'Aquilée, n'acceptaient pas la communion du pape : c'est le schisme des Trois-Chapitres [2].

Toutes les lettres du pape Pélage relatives à cette affaire sont d'un ton très élevé. Elles attestent la gravité de la crise. Pélage n'avait pas seulement à défendre la décision et la doctrine de

1. L. DUCHESNE, *op. cit.*, p. 258.
2. Sur l'étendue et la durée de ce schisme, voir L. DUCHESNE, *Vigile et Pélage*, dans la *Revue des questions historiques*, t. XXXVI (1884), p. 431 et suiv.

l'Église romaine. Sa personne même était très attaquée. Comme il s'était longtemps opposé à la condamnation des Trois-Chapitres, on lui reprochait de s'être déjugé : de là à des accusations de trahison, il n'y avait pas loin. La défiance était née, en Occident, à l'égard des évêques de Rome. On en perçoit l'écho très fort jusque dans les lettres de saint Grégoire le Grand. Comment s'étonner si la parole de Pélage est violente? Ses actes passeraient difficilement pour des modèles de libéralisme. Il a sévi, de toutes ses forces, contre les dissidents, en invoquant contre eux l'appui du bras séculier. Il s'autorisait des terribles paroles prononcées par saint Augustin, à l'occasion des donatistes, et qui devaient servir plus tard à justifier l'inquisition.

En 557, Macédonius évêque d'Aquilée, étant mort, fut remplacé par le moine Paulin, que Vitalis, évêque de Milan, consacra dans sa ville épiscopale et non pas à Aquilée comme le voulait l'usage. Pélage avait toutes raisons pour désavouer une ordination faite par les séparatistes, et qui allait perpétuer le schisme. Mais il formula sa condamnation dans des termes trop absolus. Paulin avait été ordonné dans le schisme et sous la protection des Lombards hérétiques :

> Quid autem de eorum iam principe loquar [Paulin d'Aquilée] qui et monachum, si tamen aliquando fuit, invadendi episcopatum ambitu perdidit, et episcopatum nec contra morem factus nec schismaticus potuit obtinere? Quid enim in eiusdem ordinatione vel potius destructione legitimo iure vel consuetudine canonica factum esse poterit dici? Nonne haereticorum etiam temporibus principum [1] cum ipsorum tamen notitia vel iussione, vel illarum partium est episcopus ordinatus adhuc in catholici contemptu principis [2], magis autem in ipsius catholicae fidei iniuria quae non prohibebat ut fieret, sed ne schismaticus fieret, *pudenda, ut ita dicam, rapina in divisione non est consecratus sed execratus episcopus? Si enim ipsius consecrationis nomen rationabili ac vivaci intellectu discutimus, is qui cum in universali consecrari detrectet Ecclesia, consecratus dici vel esse nulla poterit ratione. Consecrare enim est simul sacrare. Sed ab Ecclesiae visceribus divisus et ab apostolicis sedibus separatus dissecrat potius iste, non consecrat...* Unum Christi corpus, unam constat esse Ecclesiam. Divisum ab unitate altare veritatem Christi corporis non potest congregare [3].

Le passage souligné a été très souvent cité au moyen âge. On y a vu affirmée la nullité des ordinations faites en dehors de

1. Les princes lombards.
2. L'empereur byzantin.
3. Le texte le plus complet de cette lettre est donné par la *Collectio britannica, Epist. Pelagii, Ep.* 11. Un long fragment est déjà publié dans *P. L.*, t. LXIX, col. 411. J'emprunte le début de la citation aux *Libelli de lite* etc., t. III, p. 598.

l'Église. Cette interprétation est-elle exacte? Il semble bien que non. Comme plusieurs autres relatifs aux mêmes affaires, ce texte ne doit pas être pris à la lettre. La question des ordinations conférées en dehors de l'Église a toujours été très irritante. On a voulu couper court à la formation des communautés séparées. A cette fin, aucune expression n'a paru trop dure, ni exagérée. C'est le cas de tenir compte du contexte, et de l'état de la théologie dans les milieux où ces affirmations se produisent. Malheureusement le moyen âge n'a connu ces documents que dans de courts extraits donnant les paroles les plus violentes. Il ne connaissait pas suffisamment l'histoire, et n'avait pas assez le sens des nuances, pour faire leur part a des exagérations voulues.

Un second texte de Pélage l'a induit en erreur. Paulin, évêque de Fossombreuse en Tuscie, n'acceptait pas la condamnation des Trois-Chapitres et refusait la communion de Pélage. Aussi le pape le fit-il appréhender et interner dans un monastère. Mais le prisonnier s'échappa et s'enfuit à Ravenne. De là une lettre de Pélage aux magistrats Viateur et Pancrace, pour les prier de faire reconduire l'évadé dans sa prison. Le pape profite de l'occasion pour exciter le zèle de ses correspondants contre les schismatiques, partisans des Trois-Chapitres. Ces magistrats se contentent, dit-il, d'un éloignement tout théorique pour le schisme, et se demandent s'il ne leur serait pas permis d'assister aux offices des séparatistes. Manifestement les fonctionnaires byzantins regardaient ces divisions comme un résultat de l'ignorance ou de la simplicité d'esprit de quelques égarés. Il en est tout autrement, dit le pape :

Non ergo unitati communicant [schismatici], partes sibi fecerunt et ab eo quod unum est, ut apostoli Iudae verbis iam loquar, semetipsos segregantes Spiritum non habent. Quibus omnibus illud efficitur, ut quia in unitate unum non sunt, ut quia in parte esse voluerunt, ut quia Spiritum non habent, corpus Christi sacrificium habere non possint... Noli ergo quasi nulla schismaticorum atque Ecclesiae differentia sit, velle indifferenter utrorumque sacrificiis sociari. *Non est enim Christi corpus quod schismaticus conficit, si veritate duce dirigimur*. Nec enim divisum esse Christum poterit quisquam, sine apostoli reprobatione, confingere. Unam, ut saepe dictum est, quae est Christi corpus, constat esse Ecclesiam, in duo vel in plura dividi non potest. Simul enim cum ab ea quisque discesserit, esse desistit Ecclesia. Unum Jerusalem templum est : idolis necesse est ut immolet qui seipsum diviserit [1].

1. Pelagii *Epist.*, *P. L.*, t. LXIX, col. 412.

C'est là encore un texte qui a mis le moyen âge sur la mauvaise voie. Il a été souvent cité, à partir des mots soulignés *Non est enim*. Pris isolément et dans son sens obvie, il est inexact. Il signifie : hors de l'Église point d'Eucharistie. On rejoignait ainsi l'affirmation emphatique de la lettre au patrice Jean : *Is qui cum in universali consecrari detrectet Ecclesia, consecratus dici vel esse nulla poterit ratione :* hors de l'Église, point d'ordination. La concordance paraissait parfaite entre la théorie de l'Eucharistie et celle de l'ordination. Pourtant ces interprétations sont injustifiées.

Et d'abord ce texte de Pélage contient une formule tout à fait exacte, et qui doit servir à interpréter celle qui paraît inexacte. Lorsque Pélage écrit : « [schismatici] corpus Christi *sacrificium* habere non possunt », il emploie une formule que les théologiens d'aujourd'hui pourraient adopter. En effet l'Eucharistie a deux valeurs distinctes : l'une comme sacrement; l'autre comme sacrifice. Le sacrement peut être valide et le sacrifice sans efficacité, par la faute de ceux qui le célèbrent et le reçoivent dans le schisme. Tout fait croire que, dans les deux passages, Pélage veut parler de l'Eucharistie en tant que sacrifice.

Une raison de plus de le penser est fournie par un autre texte de Pélage. Dans la lettre au patrice Jean déjà citée, on lit : *Unum Christi corpus, unam constat esse Ecclesiam. Divisum ab unitate altare veritatem Christi corporis non potest congregare* [1]. On voit que Pélage met ici l'Eucharistie en relation avec le corps mystique du Christ qui est l'Église. Il veut dire que le schismatique ne peut pas célébrer l'Eucharistie parfaite, c'est-à-dire l'union du Christ et du corps mystique du Christ qui est l'Église. C'est une idée très augustinienne [2]. Bien formulée, comme dans

1. *P. L.*, t. LXIX, col. 411.

2. S. Augustini *Sermo* 272 : Quomodo est panis corpus eius ? et calix vel quod habet calix, quomodo est sanguis eius ? Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritualem. Corpus ergo Christi si vis intelligere, Apostolum audi dicentem discipulis : « Vos autem estis corpus Christi et membra ». Si ergo vos estis corpus Christi et membra, *mysterium vestrum accipitis. Ad id quod estis, Amen respondetis*, et respondendo subscribitis. Audis enim : « Corpus Christi » et respondes « Amen ». Esto membrum corporis Christi ut verum sit Amen.

Quare ergo in pane ?... « Unus panis, unum corpus multi sumus » : intelligite et gaudete; unitas, veritas, pietas, charitas. « Unus panis » *quis est iste unus panis ?* « *Unum corpus multi* ». Recolite quia panis non fit de uno grano sed de multis. Quando exorcizabamini, quasi molebamini. Quando baptizati estis, quasi conspersi estis. Quando Spiritus Sancti ignem accepistis, quasi cocti estis... Estote quod videtis et accipite quod estis... *Ita et Dominus Christus nos*

le texte qui vient d'être transcrit, elle est tout à fait exacte. Exprimée sans les précisions nécessaires, elle peut prêter à la confusion et aux interprétations erronées. Il faut reconnaître que Pélage n'a pas évité ce danger dans l'assertion : *Non est corpus Christi quod schismaticus conficit.*

Ici, comme précédemment, Pélage entend parler du corps mystique du Christ; mais, en même temps, il substitue au mot *congregare* celui de *conficere.* De là une confusion d'idées, et des erreurs inévitables d'interprétation. Lorsqu'il s'agit de l'Eucharistie considérée comme cause de l'unité chrétienne ou du corps mystique du Christ qui est l'Église, le mot *congregare* est parfait et exprime au mieux la pensée de saint Augustin [1]. Il en est tout autrement du mot *conficere.* D'abord on ne le trouve pas dans saint Augustin; il exprime la doctrine eucharistique de saint Ambroise. En second lieu, ce verbe ne peut pas être employé pour désigner la réalisation du corps mystique du Christ par l'Eucharistie; il ne peut s'entendre que de la production du corps personnel du Christ.

En résumé, Pélage a exprimé une idée augustinienne dans le langage de saint Ambroise. Aussi a-t-il paru nier que le schismatique pût opérer non seulement la réalisation du corps mystique du Christ (ce qui est exact), mais encore la consécration du corps personnel du Christ (ce qui est inexact).

Il est donc sûr que c'est la doctrine eucharistique de saint Au-

significavit, nos ad se pertinere voluit, mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravit. *Qui accipit mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se.* »

1. S. AUGUSTINI *In Iohannis evangelium tractatus* XXVII, 18 : « Denique iam exponit quomodo id fiat quod loquitur, et quid sit manducare corpus eius et sanguinem bibere. « Qui manducat carnem meam et bibit meum sanguinem in me manet et ego in illo. » *Hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum, in Christo manere, et illum manentem in se habere. Ac per hoc qui non manet in Christo et in quo non est Christus, procul dubio nec manducat* [spiritualiter] *carnem eius nec bibit eius sanguinem,* [licet carnaliter et visibiliter premat dentibus sacramentum corporis et sanguinis Christi] *etiamsi tantae rei sacramentum ad iudicium sibi manducet et bibat.* [Quia immundus praesumpsit ad Christi accedere sacramenta, quae aliquis non digne sumit, nisi qui mundus est de quibus dicitur « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt]. »

Et plus haut (*Ibid.*, 15) : « Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum quod est Sancta Ecclesia *etc.* »

Ce texte et d'autres analogues sont la paraphrase un peu trop poussée du mot : « Esto membrum corporis Christi ut verum sit Amen » de la note précédente. Dans le texte ci-dessus, les mots placés entre crochets ne se trouvent pas dans les manuscrits. D'après une note des Bénédictins, ils viennent des commentaires de Bède et d'Alcuin sur saint Jean. On a cru nécessaire de paraphraser ce passage. Cf. *P. L.,* t. XCII, col. 719 et t. C, col. 835.



gustin qui a été la cause du *lapsus linguae* de Pélage. Si celui-ci, dans le cas présent, n'a pas mieux distingué le corps personnel et le corps mystique du Christ, c'est que, dans la doctrine si complexe et si riche de saint Augustin, ils sont, dans bien des passages, étroitement unis bien que séparables. Ne pourrait-on pas dire que si saint Augustin avait parlé plus clairement, Pélage eût mieux reproduit son exposé ? Dès lors le moyen âge n'aurait pas commis une fâcheuse erreur en prenant à contresens le texte de Pélage. La doctrine de saint Augustin au sujet de la validité des sacrements ne présentait qu'une fissure [1]. Le malheur a voulu que le moyen âge l'agrandît jusqu'à en faire une brèche.

En tout cas, la pensée de Pélage sur ces questions ne saurait être douteuse. Un texte récemment découvert le prouve. Entre 558 et 560, le comte Jean intervint auprès de Pélage, afin d'obtenir la réintégration dans l'Église d'un clerc qui avait adhéré au schisme des Trois-Chapitres. Le pape répond :

> Et suscepi eum et catholice fidei communione iussimus adunari ; quia sicut docte veraciterque dixistis, nihil in illo maxime nisi solam a se divisionem dolebat Ecclesia. Eadem siquidem fides in symbolis, eadem forma in baptismatis sacramento, *eadem in dominici corporis consecratione mysteria* [2].

Après avoir lu ce texte, il serait difficile d'admettre que Pélage considérât comme nulle ou invalide l'Eucharistie célébrée dans le schisme.

1. Noter que la préoccupation du corps mystique du Christ, dans la théologie de l'Eucharistie, et du symbolisme du pain et du vin a été suggérée à saint Augustin par saint Cyprien, et la tradition africaine. Cette préoccupation s'accordait très bien avec la théologie de saint Cyprien, d'après laquelle : *Hors de l'Église, point de sacrements ;* elle déconcerte un peu dans la théologie sacramentelle de saint Augustin, pour qui les sacrements peuvent exister en dehors de l'Eglise. A cet endroit saint Augustin dépend du passé.

2. S. Loewenfeld, *Epistolae pontificum romanorum ineditae*, p. 15, Leipzig, 1885. Il n'est pas dit expressément que le converti soit un clerc, mais c'est la seule hypothèse que permette le contexte.

SECONDE PARTIE

PENDANT LES CONFLITS ECCLÉSIASTIQUES ET POLITIQUES

CHAPITRE IV

L'INTRODUCTION DE LA THÉOLOGIE GRECQUE DANS L'ÉGLISE ANGLO-SAXONNE.

Le 27 mai 669, le moine grec Théodore de Tarse, nommé et consacré évêque de Cantorbéry par le pape Vitalien, faisait son entrée dans la capitale du Kent [1]. Cette initiative du pape était une conséquence des décisions du synode de Whitby (664) Dans cette réunion, tenue sous la présidence du roi Oswi de Northumbrie, la question agitée fut celle-ci : les Églises germaniques de la Bretagne accepteraient-elles, en matière de liturgie, les institutions de l'Église romaine ou celles des Églises irlandaises et bretonnes? Le synode se décida en faveur des usages romains [2]. Cette décision marque une des dates les plus importantes de l'histoire de l'Église d'Angleterre. Elle mettait fin à de longues controverses et aiguillait l'Église anglo-saxonne vers de nouvelles destinées.

I. — Hostilité des églises bretonne et anglo-saxonne.

Et d'abord un retour vers le passé était rendu impossible. C'est un spectacle curieux que celui des Églises de l'île de Bretagne, pendant la première moitié du VIIe siècle. Deux chrétientés très différentes étaient juxtaposées, et dans un tel état d'hostilité qu'on en chercherait vainement un pareil dans la longue histoire de l'Église catholique. Depuis 450, pendant

1. BEDAE *Hist. eccl.*, IV, 2, *P. L.*, t. XCV, col. 173.
2. *Ibid.*, III, 25, col. 158.

deux siècles, des émigrants jutes et anglo-saxons avaient débarqué sur les côtes de Bretagne, et, refoulant graduellement la population indigène vers l'ouest, s'étaient créé des cantonnements définitifs. La guerre ayant été sans pitié, la haine la plus violente séparait les groupes celtiques et germaniques. La diversité de religion créait une barrière nouvelle, car les anglo-saxons étaient païens et les bretons, chrétiens.

Mais c'était un christianisme assez spécial que celui de l'île de Bretagne. Depuis le départ de la dernière légion romaine pour le continent en 407, la Bretagne avait été laissée à elle-même. Bien des causes avaient dès lors favorisé un particularisme étroit : l'éloignement de Rome, dont on était encore plus séparé par les envahisseurs établis en Gaule, et surtout les nécessités de la lutte journalière contre les germains. Le résultat fut celui-ci. Tandis que les Églises du continent poursuivaient leur développement normal, dans les divers domaines de l'activité ecclésiastique, l'Église bretonne s'immobilisa et se figea dans la forme qu'elle avait vers le milieu du IVe siècle. Aussi, lorsqu'en 597 le moine Augustin, envoyé par Grégoire I, entra à Cantorbéry et se mit à évangéliser les anglo-saxons, se vit-il aux prises avec une situation inextricable. Non seulement les Bretons se refusaient à évangéliser leurs ennemis, et se formalisaient de l'apostolat de saint Augustin parmi les envahisseurs, mais encore ils se scandalisaient de certaines pratiques de la mission romaine, lesquelles différaient des leurs.

Ces divergences nous paraissent et sont sans importance ; elles ont pourtant occasionné de longs conflits et rendu plus épaisse encore la muraille de préjugés qui séparait les deux chrétientés. L'opposition était surtout marquée sur deux points.

L'Église bretonne en était restée, pour calculer la date de Pâques, au comput en usage, à Rome, en 343. Or depuis cette date, l'Église romaine avait changé trois fois sa méthode de calcul [1]. Conséquence : les Églises bretonnes et les Églises de saint Augustin ne célébraient pas la fête de Pâques le même jour. De là des controverses qui rappelaient celles qui, au second siècle, avaient mis en danger l'unité chrétienne. De plus un signe extérieur séparait les deux clergés : les tonsures bretonne et

1. A. Giry, *Manuel de diplomatique*, p. 141 et suiv., *De la date de Pâques*, Paris, 1894; et W. Hunt, *The english Church from its fundation to the norman conquest*, p. 5-6, London, 1901.

romaine n'avaient pas la même forme, et semblaient conférer aux âmes un caractère sacramentel différent et irréductible [1].

Pour tous ces motifs, saint Augustin s'était heurté, de la part du clergé breton, à une opposition absolue[2]. Mais le conflit était alors localisé sur la frontière des deux chrétientés. Depuis 630, environ, il s'était étendu, de proche en proche, jusqu'au centre des chrétientés anglo-saxonnes. C'était là une suite de l'apostolat irlandais. Les moines de ce pays, animés d'un prosélytisme ardent, n'avaient pas, contre les envahisseurs, tous les préjugés du clergé breton. Aussi exercèrent-ils une action apostolique qui fut très féconde. Mais comme leur liturgie présentait à peu près [3] les mêmes particularités que celle des Bretons, il y eut bientôt, en territoire germanique, les chrétiens irlandais et les chrétiens romains, deux groupes entre lesquels subsistaient, bien qu'atténuées, les animosités des Églises romaine et bretonne. C'est à une situation pareille que le synode de Whitby mettait fin. L'adoption de la liturgie romaine assurait l'unité de l'Église anglaise.

Cette décision, qui rendait impossible le retour d'un passé plein de divisions, préparait un avenir tout nouveau.

A ce propos un écrivain anglican, le Rev. John Richard Green, a écrit : « Quelque secondaires que fussent les points en discussion entre les deux Églises romaine et irlandaise, la question de la communion à laquelle appartiendrait la Northumbrie devait être d'une immense importance pour la suite de l'histoire d'Angleterre. Si l'Église irlandaise avait définitivement remporté la victoire, l'histoire ecclésiastique de l'Angleterre eût probablement été la même que celle de l'Irlande. Privée de l'esprit d'organisation qui fit la force de l'Église romaine, l'Église celtique, en Irlande, mit à la base du gouvernement ecclésiastique le système des clans répandu dans le pays. Aux querelles de tribus vinrent s'ajouter les controverses ecclésiastiques, et

1. Les clercs de S. Augustin portaient la tonsure romaine, de même forme que la nôtre, mais plus grande : c'était la tonsure de S. Pierre. La tonsure des Bretons et des Irlandais consistait à raser tout le devant de la tête suivant une ligne qui allait d'une oreille à l'autre : pour ceux qui la portaient, c'était la tonsure de S. Jean; pour les Romains, c'était celle de Simon le Magicien. Cf. BEDAE *Hist. eccl.*, V, 21, col. 271 et 327.

2. R. P. BROU, *S. Augustin de Canterbury*, p. 110-132, Paris, 1898.

3. Dès le pontificat du pape Honorius (625-638) l'Irlande commença à se rallier graduellement aux usages romains (BEDAE *Hist. eccl.*, II, 19); et son exemple fut lentement suivi par l'église bretonne aux VIII[e] et IX[e] siècles. Cf. *P. L.*, t. XCV, col. 317, *Appendix ad omnia Bedae opera.*

le clergé, privé de toute influence spirituelle véritable, ne contribua qu'à augmenter le désordre dans l'État. Des centaines d'évêques errants, l'autorité religieuse entre les mains des chefs héréditaires, le divorce entre la piété et la moralité, l'absence de ces larges et bienfaisantes influences qui naissent du contact avec le monde extérieur, telle est la peinture que nous offre l'Église d'Irlande jusqu'à une époque très rapprochée de nous. C'est d'un tel chaos que l'Église d'Angleterre fut sauvée par la victoire de Rome au synode de Whitby [1]. » Tableau qui serait tout à fait exact, si l'exaltation de Rome n'était obtenue par un abaissement exagéré de l'Église irlandaise.

II. — Réordination par le légat grec Théodore.

Le synode de Whitby fut suivi d'un exode de moines irlandais vers leur pays natal. La place était libre ; les rois de Kent et de Northumbrie firent appel au pape Vitalien. De là l'envoi de l'archevêque Théodore [2]. Ce personnage, moine grec, originaire de Tarse en Cilicie, était depuis quelque temps fixé à Rome. C'était un homme d'expérience et de grande culture : le pape le choisit pour la mission difficile d'organiser l'Eglise anglaise. Et, comme un moine grec ne donnait pas toute garantie d'orthodoxie, au moment des controverses monothélites, Théodore se vit adjoindre, en qualité de compagnon et de conseil, le moine Hadrien, Africain de naissance et préposé à un monastère de Naples. La précaution s'est trouvée insuffisante. Théodore n'écouta-t-il pas son mentor, ou la théologie de ce dernier se trouva-t-elle en défaut au milieu des landes anglaises? On ne saurait dire. Quoi qu'il en soit, l'archevêque Théodore a porté sur les ordinations bretonnes un jugement qui aurait été, bien difficilement, accepté à Rome. Pour ces questions, Théodore a apporté et appliqué en Bretagne les principes de la théologie grecque.

Dans une de ses premières tournées, en 669, Théodore constata les suites d'un retour offensif du parti irlandais. Après le synode de Whitby, Wilfrid avait été fait évêque d'York par le roi de Northumbrie, et, pour ne participer en rien à l'ordination

1. J. R. GREEN, *A short history of the english people*, p. 30, London, 1902.
2. BEDAE *Hist. eccl.*, IV, 1 et suiv.

des évêques irlandais, il alla se faire consacrer en pays franc, à Compiègne[1]. Son absence fut courte, mais elle avait suffi pour permettre le succès d'une réaction à la cour de Northumbrie. Le siège d'York avait été donné à Ceadda. C'était un personnage de la plus grande vertu; il était Northumbrien de naissance, mais avait fait ses études en Irlande; de plus il se fit consacrer par l'évêque Wine de Winchester assisté de deux évêques bretons. A son retour du pays franc, Wilfrid trouva son siège occupé, mais ne s'en formalisa nullement : il y avait assez de territoire à évangéliser dans le voisinage. Wilfrid tourna de ce côté son activité.

L'archevêque Théodore fut moins conciliant. Mis au courant de tout, il trouva la situation irrégulière, bien qu'elle durât depuis trois ans, et y appliqua un remède imprévu. Wilfrid fut replacé sur le siège d'York, et Ceadda, déposé. Mais comme ce dernier était plein de mérite et que le roi de Mercie demandait un évêque pour son royaume, l'ex-évêque d'York fut désigné pour le siège de Lichfield chez les Merciens. Seulement, avant de partir pour son nouveau siège, il fut traité par Théodore et par Wilfrid comme un laïc, c'est-à-dire réordonné, depuis la tonsure jusqu'à l'épiscopat inclusivement :

Postquam ergo tribus annis transactis Theodorus archiepiscopus de regione Cantuaria veniens ad regem Deyrorum et Berniciorum, statuta iudicia Apostolicae sedis, unde emissus venerat, secum deportans : primoque ingressu regionis illius rem contra canones male gestam a veris testibus audivit, quod, praedonis more, episcopus alterius episcopi sedem praeripere ausus sit, indigneque ferens, Ceaddam episcopum de sede aliena iussit deponi.

Ille vero servus Dei[2] verus et mitissimus, tunc peccatum ordinandi a Quartodecimanis[3] in sedem alterius plene intelligens, paenitentia humili se-

1. Eddii Stephani *Vita Wilfridi episcopi*, cap. XII, dans les *Rerum britannicarum medii aevi scriptores*, J. Raine, *The historians of te church of York and its archbishops*, vol. I, p. 18 (London, 1879) et Bedae *Hist. eccl.*, III, 28. Voici le texte d'Eddi. C'est un discours tenu par Wilfrid aux deux rois pour obtenir l'autorisation de se faire sacrer sur le continent; il exprime énergiquement l'éloignement des Romains pour l'ordination des Bretons et des Irlandais.

Vita Wilfridi, p. 18 : « O Domini venerabiles reges, omnibus modis vobis necessarium est provide considerare quomodo cum electione vestra, sine accusatione catholicorum virorum, ad gradum episcopalem, cum Dei adiutorio, venire valeam. Sunt enim hic in Brytannia, multi episcopi, quorum nullum meum est accusare, quamvis veraciter sciam quod Quatuordecimanni sunt, ut Brittones et Scotti ab illis (sunt) ordinati, quos nec Apostolica Sedes in communionem recipit, neque eos qui schismaticis consentiunt. Et ideo in mea humilitate a vobis posco, ut me mittatis cum vestro praesidio trans mare ad Galliarum regionem, ubi catholici episcopi multum habentur, ut sine controversia Apostolicae sedis, licet indignus, gradum episcopalem merear accipere. »

2. Ceadda.

3. Les Bretons, qui n'acceptaient pas le comput pascal de Rome.

cundum iudicium episcoporum confessus emendavit, et cum consensu eius in propriam sedem Eboracae civitatis sanctum Wilfrithum episcopum constituit. Tunc sanctus pontifex noster, secundum praeceptum Domini, non malum pro malo, sed bonum, ut David Saulo, pro malo reddens, qui dixit *Non mittam manum meam in Christum Domini*, sciebat sub Wlfario rege Merciorum, fidelissimo amico suo, locum donatum sibi Licitfelda, et ad episcopalem sedem aut sibimet ipsi, aut alio cuicunque voluisset dare paratum; ideoque pacifice inito consilio cum vero servo Dei, Ceaddan, in omnibus rebus episcopis obediente, *per omnes gradus ecclesiasticos ad sedem praedictam plene eum ordinaverunt*, et honorifice rege suscipiente eum, in locum praedictum constituerunt, ibique benedicte in vita sua multa bona perficiens, tempore opportuno in viam patrum exegit, exspectans diem Domini in iudicio venturo, ut credimus, sibi mitissimum, sicut dignum est [1].

Qui parle ainsi? C'est un témoin oculaire, Eddi, le compagnon et le biographe de Wilfrid, l'évêque dont Ceadda avait pris la place à York. Eddi était originaire du Kent, le seul royaume où existât une école de chant romain, et possédait une voix remarquable. Or le talent du chant était un gage des plus précieux pour le succès de l'évangélisation. Aussi Wilfrid attacha-t-il Eddi à sa personne et le prit-il avec lui, en allant s'installer à York [2]. Eddi a, depuis lors, accompagné son évêque, dont il écrivit la vie vers 710, un an ou deux après la mort de Wilfrid. C'est donc un témoin oculaire. Or son témoignage est parfaitement clair : « per omnes gradus ecclesiasticos ad sedem praedictam plene eum ordinaverunt. » Ceadda reçut successivement tous les ordres. Il n'y a pas de plus bel exemple de réordination.

On sait depuis longtemps qu'Eddi n'est pas un historien impartial. Son parti pris en faveur de Wilfrid est manifeste [3]. Dans le cas présent, y a-t-il quelque raison de mettre en doute son témoignage? Dans quel but aurait-il imaginé cette fable de la réordination de Ceadda?

On ne le voit pas. Aussi n'aurait-on aucun moyen de vérifier l'assertion d'Eddi qu'il n'y aurait qu'à s'incliner et à l'accepter. Heureusement les moyens de vérification ne manquent

1. *Vita Wilfridi episcopi*, cap. XV, p. 22.
2. *Vita Wilfridi*, ch. 14, p. 22; BEDAE *Hist. eccl.*, IV, 2.
3. J. RAINE, *The historians of the church of York*, I, XXXI-VI. A mentionner dans *The english historical review* (London, 1891) l'article de M. B. W. WELLS, *Eddi's Life of Wilfrid*, p. 545-550. L'auteur a voulu montrer qu'Eddi disposait d'amples sources d'information, mais n'était pas un historien consciencieux. La méthode de l'auteur consiste à comparer Eddi avec les autres historiens et à le trouver en défaut. J'avoue n'avoir pas été convaincu. C'est ainsi que M. Wells discute le discours prêté à Wilfrid (*Vita Wilfridi*, cap. XII, p. 18) et transcrit plus haut p. 89, n. 1.

pas. On n'a pas indiqué, jusqu'ici, le lien étroit qui, par l'intermédiaire de l'ex-moine grec Théodore, devenu archevêque de Cantorbéry, rattache la réordination de Ceadda aux principes les plus assurés de la théologie grecque.

On aura remarqué plus haut, dans les textes d'Eddi relatifs à l'ordination de Wilfrid et à la réordination de Ceadda, le qualificatif de « quartodécimans » appliqué aux Bretons et aux Scots qui communiquaient avec eux. Dans l'histoire ecclésiastique, ce terme a un sens très déterminé. Il désigne les chrétiens séparatistes qui continuaient à célébrer la fête de Pâques, le jour même de la Pâque juive (14 nisan). Cette secte comprenait d'ailleurs plusieurs variétés, ainsi qu'on l'a vu[1]. Il est clair que ni les Bretons ni les Scots ne pouvaient être rattachés à cette hérésie. Mais, comme leur comput pascal différait de celui des autres églises d'Occident, on leur donna le nom des hérétiques qui semblaient incarner toutes les hétérodoxies liturgiques sur ce point[2]. Ce n'est pas un hasard si le mot de quartodécimans revient sous la plume d'Eddi. C'est évidemment un nom familier à son milieu, et aussi à l'archevêque Théodore.

Dès lors, il est impossible de ne pas rapprocher la réordination intégrale « per omnes gradus » de Ceadda, et les décisions de la théologie grecque sur les quartodécimans. On acceptait leur baptême, mais non leur confirmation ni leurs ordres. Quand des clercs quartodécimans revenaient à l'Église, on leur réitérait la confirmation « et postea, *ut probati laïci*, ordinantur illi qui inter eos prius sive *presbyteri*, sive *diaconi*, sive *subdiaconi*, sive *cantores*, sive *lectores* fuerant[3] ». C'est la réordination « per omnes gradus ».

A noter pourtant qu'Eddi, qui donne si exactement la sentence et les faits, exécution de la sentence, ne relate qu'imparfaitement les considérants. D'après lui, la faute de Ceadda était d'avoir reçu des Quartodécimans le siège qui appartenait à un autre. Cette situation a-t-elle seule motivé la réordination « per omnes gradus »? On ne saurait le croire. Il est probable qu'on constata, après enquête, que Ceadda avait reçu plusieurs ordinations des Scots ou des Bretons; tandis qu'Eddi a seule-

1. P. 48-49.
2. De plus, le quatorzième jour du mois lunaire avait un rôle dans le comput breton.
3. Cf. le texte intégral, plus haut, p. 41.

ment retenu le précédent immédiat, qui était l'ordination de Ceadda par un évêque assisté de deux Bretons. Quoi qu'il en soit, la réordination intégrale de Ceadda est le fait simple et facile à constater, qui a frappé Eddi, témoin oculaire. C'est le point que son témoignage met en pleine lumière, et auquel doivent être subordonnés les autres. Or cette discipline, qui n'était pas en usage à Rome, avait été longtemps en usage en Orient. C'est donc l'ex-moine grec Théodore, devenu archevêque de Cantorbéry, qui l'a introduite dans l'île de Bretagne.

Cette constatation a son prix. Elle nous montre d'abord combien le récit d'Eddi est plus précis que celui de Bède. Ce dernier, en effet, mentionne la réordination de Ceadda. Il dit l'humilité avec laquelle Ceadda accepta sa déposition et ajoute : « At ille [Theodorus] audiens humilitatem responsionis eius, dixit, non eum episcopatum dimittere debere; sed ipse ordinationem eius denuo catholica ratione consummavit[1]. » Les expressions de Bède sont vagues. C'est que Bède dépend ici d'Eddi et déforme involontairement son auteur. Il ne parle pas de réordination « per omnes gradus », mais de la réitération de la seule consécration épiscopale. C'est ainsi qu'ont compris Bède des auteurs qui ne semblent pas avoir connu le texte d'Eddi[2]. Comment expliquer cette déformation dans Bède? C'est une suite de la rédaction incohérente d'Eddi, et de l'écart qui existait, chez le biographe de Wilfrid, entre les considérants de la sentence et la sentence elle-même.

En second lieu, on voit que la réordination de Ceadda ne saurait être regardée comme un fait sans précédent ni conséquent, comme un accident dû à des circonstances exceptionnelles. En réalité, c'est l'application d'un principe théologique. Et ici, on n'est pas réduit à des conjectures : on peut invoquer la doctrine de l'archevêque Théodore.

1. BEDAE *Hist. eccl.*, IV, 2.

2. Par exemple, Mgr DUCHESNE, *Églises séparées*, p. 8 (Paris, 1896); et R. P. BROU, *S. Augustin de Canterbury*, p. 130. On ne comprend pas comment M. WELLS dans l'article *Eddi's Life of Wilfrid*, cité plus haut, en est venu, sur ce point, à préférer le témoignage de Bède à celui d'Eddi, et à interpréter Bède comme parlant non d'une réordination véritable, mais d'une sorte de rite de réconciliation. Si Bède ne parle pas de la collaboration de Wilfrid avec Théodore, dans cette circonstance, c'est que ce fait, intéressant pour le biographe de l'évêque d'York, l'était beaucoup moins pour l'historien de l'Eglise anglaise. Lorsque Bède fait dire à Théodore que Ceadda ne doit pas « dimittere episcopatum », il n'y a pas à en tirer la conséquence que Ceadda avait vraiment l'épiscopat, sous prétexte qu'il ne pouvait pas « dimittere » ce qu'il n'avait pas. La pensée est que Ceadda ne doit pas renoncer à être évêque.

III. — La théologie du légat Théodore.

Cette doctrine est attestée par des *Pénitentiels* anglo-saxons qui reproduisent l'enseignement et la législation du légat Théodore. Ici on ne peut pas s'étendre sur l'origine et la nature de ces livres pénitentiels. Il suffira de dire qu'ils constituent une des particularités les plus curieuses des églises irlandaise et anglo-saxonne. Sur le continent, on connaissait depuis assez longtemps des recueils canoniques prescrivant les conditions de la pénitence publique. Les *Livres pénitentiels* dont nous avons à parler s'occupent des conditions de la pénitence privée. Leur importance est de premier ordre pour reconstituer une des phases les plus importantes que présente le développement du sacrement de pénitence. Ici ces livres nous intéressent uniquement parce qu'ils contiennent l'enseignement de l'archevêque Théodore, sur les conditions de validité des sacrements.

Si la littérature des pénitentiels était aujourd'hui parfaitement classée, rien ne serait plus simple que de s'y référer, pour connaître la pensée de Théodore. Malheureusement, l'étude de cette question très complexe est encore à ses débuts, bien qu'on possède déjà quelques travaux de grand mérite[1].

1. Il faut signaler surtout l'ouvrage en deux volumes de l'ancien coadjuteur de Cologne, Mgr H. J. Schmitz, *Die Bussbücher* et les articles de M. Paul Fournier, *Études sur les pénitentiels*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, VI (1901), p. 289-317; VII (1902), p. 59-70 et 121-127; VIII (1903), p. 528 et suiv.; IX (1904), p. 97-103. Le livre de Schmitz contient de très bons renseignements. Mais dans cette œuvre, l'idée centrale, qui est inspirée par une préoccupation apologétique, est fausse. Cette idée est ainsi résumée par M. P. Fournier, *op. cit.*, VI (1901), p. 289 : « Il a existé de bonne heure un pénitentiel qui mérite le nom de romain, parce qu'il représente, en ce qui touche la pénitence, la coutume et la tradition de l'Église de Rome, qui seraient celles de l'Église universelle opposées à celles des Églises locales. Le recueil primitif où étaient constatés les usages romains en ces matières, ne nous a pas été conservé. Toutefois il a engendré un groupe de pénitentiels qui le reproduisent plus ou moins complètement, tout en y introduisant quelques éléments étrangers. » Contre cette thèse, plusieurs critiques et notamment M. P. Fournier ont établi la suivante, *op. cit.*, IX (1904), p. 102 : « En réalité, l'usage des pénitentiels, c'est-à-dire des listes de pénitences tarifées pour chaque péché, est né dans l'Église celtique et a passé de bonne heure dans l'Église anglo-saxonne. Au VIIIe siècle, il avait gagné l'Église franque. Cette Église ne se contenta pas d'emprunter les pénitentiels que lui apportèrent les missionnaires venant des Iles britanniques; habituée à la discipline canonique, elle se fit des tarifs de pénitence qui appliquaient cette discipline. Ces tarifs sont les séries canoniques, qui se fondirent plus ou moins avec les séries insulaires. Au IXe siècle, sans doute avec la conquête franque, l'usage des pénitentiels a franchi les monts; on rencontre alors en Italie des pénitentiels dont

Mgr J. Schmitz a publié deux volumes qui contiennent les résultats d'une enquête très étendue sur les manuscrits des pénitentiels et de nombreux textes; il propose un classement des diverses œuvres. Mais, sur ce dernier point, il reste encore beaucoup à faire.

Des compilations fournies par des manuscrits du VIIIe siècle contiennent des textes pénitentiels et disciplinaires attribués formellement au légat Théodore[1]. Cette attestation, si voisine de l'époque de Théodore, mérite la plus grande considération, surtout si on admet, avec Mgr Schmitz, que ces compilations sont indépendantes. De plus, la teneur même de ces canons vient justifier leur attribution à Théodore. On y trouve des allusions et des emprunts manifestes au droit canonique grec. Seul le moine originaire de Tarse et légat du pape Vitalien a pu introduire de telles règles dans l'île de Bretagne[2]. Après ces généralités, qui

les plus anciens sont des transpositions des pénitentiels francs, tandis que les plus modernes ajoutent à l'élément franc des matériaux spéciaux aux recueils de la péninsule. »

1. Sur cette question, il faut lire le chapitre intitulé *Kritik der Ueberlieferungen Theodor'scher Satzungen,* dans J. Schmitz, *Die Bussbücher,* tome II, p. 510-521.

2. Les références suivantes renvoient au second volume de Schmitz, *Die Bussbücher.* On remarquera comment l'auteur de ces textes se préoccupe de la discipline monastique grecque. P. 523, n° 1 : « In ordinatione episcopi...; in ordinatione presbyteri vel diaconi oportet episcopum cantare missam, *similiter et Graeci faciunt, quando abbatem elegunt vel abbatissam* »; n° 7 : « *Graeci* simul benedicunt viduam et virginem et *utramque abbatissam elegunt* »; n° 8 : « *Secundum Graecos* presbytero licitum est virginem sancto velamine consecrare et reconciliare paenitentem et facere oleum exorcizatum et infirmis chrisma si necesse est; secundum Romanos autem nonnisi episcopis licitum est solis. » P. 524, n° 18 : « *Cum Graecis* non frangunt diaconi panem sanctum, nec conlectionem dicunt. »

P. 528, n° 54 : « De operibus diei dominici. *Graeci et Romani* navigant et equitant, panem non faciunt, nec in curru pergunt, nisi ad ecclesiam tantum, nec balneant se. *Graeci non scribunt* publice, tamen pro necessitate scribunt in domo »; n° 55 : « Qui operantur in die dominico, *Graeci* prima vice arguunt etc. »; n° 56 : « *Graeci et Romani* dant servis suis vestimenta et laborant nisi die dominico. *Graecorum monachi* servi non habent, Romani habent. » P. 529, n° 59 : « *Graeci* omni die dominico communicant, clerici et laïci et qui tribus dominicorum diebus non communicaverint, excommunicantur sicut canones habent. Romani similiter communicant, qui volunt, qui autem nolunt non excommunicantur. »

P. 530, n° 78 : « *Secundum Graecos* in quarta propinquitate carnis licet nubere, sicut in lege scriptum est. Secundum Romanos in quinta et in quarta; tamen non solvunt coniugium postquam factum fuerit. In tertia tamen propinquitate non licet uxorem alterius accipere post obitum eius. » P. 531, n° 84 : « Potest autem alter [coniugatus] alii licentiam dare accedere ad servitium Dei in monasterium et sibi nubere, si in primo connubio erant; *Secundum Graecos* tamen non est canonicum. » P. 534, n° 114 : « Si iuraverit quis in manu hominis, *apud Graecos* nihil est. Si vero iuraverit in manu episcopi... unum annum paeniteat. » P. 537, n° 136 : « *Graeci* carnem morticinorum non dant porcis suis; pelle autem ad calciamenta utuntur *etc.* » P. 540, n° 172 . « Inter decreta maiorum. Ante natale Domini N. I. C. *Graeci* sera, Latini nona hora missas celebra-

sont complétées en note par les précisions requises, voici les décisions de Théodore au sujet des hérétiques quartodécimans de l'île de Bretagne.

Et d'abord, dans les *Pénitentiels* qui contiennent des décisions de Théodore, la réordination des hérétiques est prescrite, et les dissidents en matière de comput pascal sont traités d'hérétiques et de quartodécimans :

1. Si quis ab hereticis ordinatus fuerit, iterum debet ordinari.
2. Si quis ab heretico baptizatus sit qui recte Trinitatem non crediderit, iterum debet baptizari.
3. Si quis a catholica ecclesia ad heresim transierit, et postea reversus fuerit, non potest ordinari nisi pro magna necessitate aut post longam abstinentiam.
4. Si quis a fide Domini discesserit sine ulla necessitate et postea ex toto animo paenitentiam acceperit, III annos extra ecclesiam id est inter audientes, iuxta Nicenum concilium, et VII annos in ecclesia inter paenitentes, et II sine communione sit.
5. Si quis contempserit Nicenum concilium et fecerit Pascha cum Iudaeis quarta decima luna, exterminabitur ab ecclesia nisi paenitentiam egerit ante mortem.
6. Si autem oraverit cum illo heretico quasi cum clerico catholico et nescit, VII dies paeniteat; si vero neglexerit, XL dies paeniteat prima vice.
7. Si quis hortari (?) voluerit heresim eorum et non egerit paenitentiam, et ipse similiter exterminabitur Domino dicente : qui mecum non est contra me est.
8. Si quis dederit aut acceperit communionem de manu heretici et nescit quia catholica ecclesia contradicit et postea intelligit, annum integrum paeniteat. Si autem scit et negligit et postea paenitentiam egerit, X annos paeniteat.
9. Si quis permiserit haereticum missam suam celebrare in ecclesia catholica et nescit, XL dies paeniteat. Si pro reverentia eius fecerit, annum integrum paeniteat.
10. Si pro damnatione ecclesiae catholicae et consuetudine Romanorum, proiiciatur ab ecclesia sicut hereticus, nisi egerit paenitentiam; si egerit, X annos paeniteat.
11. Si quis recesserit ab ecclesia catholica in congregationem hereticorum, alios persuaserit et postea paenitentiam egerit, XII annos paeniteat *etc.*
12. Si quis episcopus aut abbas iusserit monacho suo pro hereticis mortuis missam cantare, non licet et non expedit ei obedire.
13. Si presbytero contigerit ubi missam cantaverit, et alius recitaverit nomina mortuorum, et simul nominavit hereticum cum catholicis et post missam intelligit, hebdomadam paeniteat...
14. Si quis autem pro morte heretici missam ordinaverit et pro religione

bunt.» P. 541, n° 181 : «*Graeci et Romani* III dies abstinent se a mulieribus, sicut in lege scriptum est, ante panes propositionis. »

Cette mention fréquente des Grecs distingue les *Dicta* de Théodore de tous les autres de la littérature des Pénitentiels. Elle suppose une connaissance détaillée de la vie grecque, et témoigne que ces textes dépendent étroitement de l'enseignement de Théodore, ainsi que le disent les manuscrits. Ces textes ont d'ailleurs beaucoup souffert et sont encore à rétablir.



sua reliquias sibi tenuerit, quia multum ieiunavit et nescit differentiam catholicae fidei et Quartodecimanorum et postea intellexerit, et paenitentiam egerit, reliquias igni concremare debet et annum paeniteat. Si autem scit et negligit, paenitentia commotus X annos paeniteat[1].

Le *Pénitentiel* de Théodore, dans la mesure où on le connaît, est caractérisé par une combinaison des prescriptions du droit canonique grec et des prescriptions des pénitentiels celtiques et anglo-saxons. Or telle est bien l'économie du chapitre que nous venons de transcrire. Les deux premiers canons sont uniquement la reproduction du droit ecclésiastique grec. La chose est manifeste pour le second d'entre eux, qui déclare nul le baptême donné par un hérétique qui ne professe pas la foi orthodoxe en la Trinité. Une exégèse qui ne tiendrait pas compte de l'histoire pourrait faire coïncider ce canon avec notre théologie actuelle. Il s'agit, dirait-on, d'hérétiques qui sont amenés par leur hétérodoxie à altérer la forme du baptême : celui-ci se trouve donc être nul. En réalité, il s'agit, dans ce canon, de tout autre chose, c'est-à-dire d'une particularité, déjà notée plus haut, de la théologie grecque.

Il en est si bien ainsi que les copistes, en transcrivant ce passage, n'ont pas manqué, dans plusieurs manuscrits, de faire la réserve suivante : « Hoc Theodorum dixisse non credimus contra Nicene concilium et sinodi decreta, sicut de Arrianis con-

1. Un mot sur la manière dont ce texte a été établi. On ne prétend aucunement donner une édition critique d'un seul chapitre du Pénitentiel dit de Théodore. Cette entreprise supposerait tout le travail préliminaire d'une édition complète. On veut seulement donner le moyen de retrouver, dans les quatre principaux recueils, les canons transcrits ici. On désignera ces recueils par les sigles A, B, C, D.

A = *Canones Gregorii* dans J. SCHMITZ, *Die Bussbücher*, t. II, p. 523 et suiv. — B = *Capitula iudiciorum*, cap. XXVI. *De heresibus et contentionibus, Iudicium Theodori, Ibid.*, p. 242. — C = Le livre du *Discipulus Umbrensium*, cap. V et VI, *Ibid.*, p. 548. — D = Excarpsus (Cummeani), cap. X, *Ibid*, p. 633.

Les 14 canons transcrits dans le texte se trouvent à la suite dans cet ordre, dans la collection B, qui est du début du VIII[e] siècle. Ils se retrouvent séparés, mais dans un ordre encore reconnaissable, dans les recueils A, C et D. On peut en juger par le tableau suivant. La première colonne donne le numéro des canons transcrits dans le texte. Les colonnes suivantes donnent le numéro de ces mêmes canons dans les collections A, B, C et D.

		A	B	C	D
1	=	26	1	1	19
2	=	27	2	6	24
3	=	28	3	2	20
4	=	45	4	14	32
5	=	48a	5	3	21
6	=	48b	6	4	22
7	=	49	7	5	23
8	=	50	8	7	25
9	=	51a	9	8	26
10	=	51b	10	9	27
11	=	51c	11	10	28
12	=	52	12	11	29
13	=	53a	13	12	30
14	=	53b	14	13	31

versis Trinitatem non recte credentibus confirmatur[1]. » Le glossateur oppose, à la décision de Théodore, la pratique de l'Église envers les ariens convertis. Ceux-ci, dit-il, n'avaient pas la foi orthodoxe en la Trinité, et pourtant leur baptême était accepté comme valide. Cette observation n'est que partiellement exacte. Il est vrai que le baptême des ariens était regardé comme valide, mais leur secte n'était pas comptée parmi les hérésies antitrinitaires[2]. Aussi, au point de vue du droit canonique grec, la décision de Théodore est-elle inattaquable. C'est sans succès que le glossateur essaie de la mettre en opposition avec celles du concile de Nicée[3].

Le canon 4ᵉ contient des prescriptions empruntées au droit canonique grec et à la pénitence publique[4]. Quant au canon 2ᵉ : « *Si quis ab hereticis ordinatus fuerit, iterum debet ordinari* », il est d'un laconisme qui permet bien des interprétations. Car il pourrait être appliqué, ou bien à tous les hérétiques, suivant la doctrine de saint Cyprien, ou seulement à certaines catégories d'entre eux, suivant la doctrine de l'Église grecque. Étant donnée la culture théologique de Théodore, le second terme de l'alternative est seul acceptable. Ainsi donc nous retrouvons, sous la plume de Théodore, le principe que, par voie d'induction, nous avions tiré de la réordination de Ceadda. Le principe du *Pénitentiel* prescrivant la réordination des hérétiques s'applique à une catégorie d'hérétiques qui reste à déterminer, mais à laquelle appartiennent les Bretons et les Scots qui emploient un comput pascal périmé.

1. Cette addition se rencontre dans le *Cod. Vindob.* iur. can. nº 116 (VIIIᵉ-IXᵉ s.) des *Capitula iudiciorum* (J. SCHMITZ, *Die Bussbücher*, II, p. 242); et dans les quatre manuscrits de l'ouvrage du *Discipulus Umbrensium* (*Ibid.*, p. 549).

2. Cf. plus haut, p. 38.

3. Le glossateur pense évidemment à l'interprétation qui a été donnée par les théologiens occidentaux (S. Augustin, le pape Innocent I) du 19ᵉ canon de Nicée relatif aux Paulianistes. Ce canon prescrivait de rebaptiser les Paulianistes. Les occidentaux ont conclu de là que les Paulianistes n'observaient pas la forme prescrite. S. AUGUSTINI *Liber de haeresibus*, XIV : « Istos sane Paulianos baptizandos esse in Ecclesia catholica Nicaeno concilio constitutum est. Unde credendum est eos regulam baptismi non tenere, quam... multi haeretici... custodiunt. » INNOCENTII *Epist. ad episc. Macedoniae*, *P. L.*, t. XX, col. 533 : « Paulianistae in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti minime baptizant. »

4. Après le canon 3ᵉ, le glossateur fait une réserve motivée par des décisions différentes du pape Innocent I : « Hunc Innocentius papa nec post penitentiam clericum fieri canonica auctoritate adserit permitti. Ergo si hoc Theodorus ait, pro magna tantum necessitate, ut dicitur, consultum permisit, qui nunquam Romanorum decreta mutari a se sepe iam dicebat voluisse. » Ce texte se trouve dans J. SCHMITZ, *Die Bussbücher*, II, p. 549, p. 242; et la première phrase seulement, p. 633.

Or la suite même du chapitre nous amène, par une autre voie, à la même conclusion. Dans les canons 5-14, il est question d'hérétiques qui célèbrent la fête de Pâques avec les Juifs. De plus ces canons supposent des rapports continuels de voisinage entre les chrétiens anglo-saxons de Théodore et ces hérétiques. Dès lors, aucun doute n'est possible; les hérétiques dont il s'agit, non seulement dans les canons 5-14, mais dans tout le chapitre, et par suite dans le canon 2e relatif aux réordinations, sont les Bretons et les Scots, non conformistes en matière de comput pascal. On a vu plus haut comment le moine Eddi, biographe de Wilfrid d'York et contemporain de Théodore, traitait tout bonnement les Bretons et les Scots de quartodécimans. C'était là une expression injuste, car il n'y avait aucun rapport entre les petits groupes hérétiques d'Asie Mineure qui continuaient à fêter Pâques le 14 nisan, et les chrétientés celtiques des îles de Bretagne, qui s'en tenaient au comput romain du milieu du IVe siècle. Mais ce terme de quartodéciman, bien qu'injuste dans le cas présent, était très expressif pour désigner les dissidents dans lesquels on voulait voir des hérétiques.

Si Eddi emploie le terme de quartodéciman, c'est qu'il était en usage autour de lui. Et, de fait, il est employé dans le canon 14e, où il est question d'un prêtre « qui nescit differentiam catholicae fidei *et Quartodecimanorum* [1] ». Ces canons du *Pénitentiel* dit de Théodore conservent donc un souvenir de la rivalité des églises bretonne et anglo-saxonne à la fin du VIIe siècle : preuve nouvelle de leur authenticité [2].

Des textes qui viennent d'être cités peut-on conclure que Théodore prescrivait, d'une façon générale, la réordination des clercs ordonnés par les prétendus quartodécimans de Bretagne et d'Irlande? A procéder par déduction, il n'en faudrait pas

1. Ces deux derniers mots sont tombés dans quelques manuscrits, mais ils se sont conservés dans la plupart d'entre eux.

2. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher*, t. II, p. 521, considère les mots « et Quartodecimanorum » comme n'étant pas primitifs et constituant une addition tardive faite dans le pays franc. Il écrit : « La mention des quartodécimans, hétérodoxie relative à la fête de Pâques, et qui avait des tendances judaïsantes et qui était notamment répandue dans le pays franc au VIIIe siècle, laisse conjecturer que les manuscrits où elle se rencontre sont d'une date postérieure, et en relation avec le pays franc. » Appréciation singulière, qui, bien entendu, n'est accompagnée d'aucune référence. Elle n'a pas été suggérée à l'auteur par les faits. C'est une affirmation destinée à appuyer le classement des manuscrits proposé par l'auteur.

douter, puisqu'un canon prescrit de réordonner les hérétiques et que d'autres qualifient d'hérétiques les dissidents en matière de comput pascal. Pratiquement, la question est de savoir si l'on donnait au mot « hérétique » toute sa signification, quand on l'appliquait aux Bretons. La question serait insoluble si, dans un recueil canonique qui dépend de l'enseignement de Théodore, on ne trouvait les décisions suivantes :

De communione Scottorum et Brittonum qui in pascha et tonsura catholici non sunt.

Qui ordinati sunt a Scottorum vel Britonnum episcopis qui in pascha vel tonsura catholice non sunt adiuncti ecclesie, *iterum a catholico episcopo manus impositione confirmentur*[1].

Similiter et *ecclesie* que ab ipsis episcopis consecrantur, aqua exorcizata aspergantur et *aliqua collectione confirmentur.*

Licentiam quoque non habemus eis poscentibus chrismam vel eucharistiam dare nisi ante confessi fuerint velle se nobiscum esse in unitate ecclesiae. Et qui ex horum similiter gente vel quicumque de baptismo suo dubitaverint, baptizentur[2].

Certainement, dans ces textes, le mot « confirmentur » ne saurait s'entendre du sacrement de confirmation ; il se rapporte à un acte destiné à compléter ou à valider un rite antérieur, soit l'ordination, soit la consécration d'une église. Les sacrements conférés par les Bretons et les Scots, sont, dans ces textes, considérés non comme nuls, mais comme défectueux. Ce défaut est assez grave, puisque, pour le corriger, il faut procéder à la réitération de l'imposition des mains de l'ordination[3].

Ces canons contiennent-ils la pensée de Théodore ou en donnent-ils une atténuation? On ne saurait dire. Ce qui est sûr, c'est que l'Église anglo-saxonne, pendant la première moitié du VIIIe siècle, n'avait que des idées incertaines sur les conditions de validité des sacrements. On peut citer, à cet égard, le témoignage d'Egbert, archevêque d'York, et celui de saint Boniface. On ne se tromperait pas beaucoup en attribuant ces incertitudes à la législation et aux pratiques du légat Théodore.

Egbert, qui a été archevêque d'York de 734 à 766, a composé, sur des questions de gouvernement ecclésiastique, une

1. Quelques manuscrits ajoutent « et aliqua collectione » mais c'est là une addition empruntée au canon suivant.
2. *Das Theodor'sche Rechtsbuch*, IX, *Ibid.*, p. 574. Le même texte se trouve dans *P. L.*, t. XCIX, col. 932; et dans les *Canones Gregorii*, SCHMITZ, *op. cit.*, p. 541.
3. Quant aux termes, il y a une grande analogie entre ces canons et la décision du concile de Nicée relative aux Méléciens d'Égypte. Cf. plus haut, p. 38.

série de consultations, sous forme de demandes et de réponses. On y lit :

INTERROGATIO. Quid habemus de sacris ministeriis quae ante damnationem presbyter corruptus peregit, vel quae postea damnatus inconsulte usurpavit?

RESPONSIO. Ministeria vero quae, usurpato nomine sacerdotis, non dicatus ignorante populo peregit, minime credimus abiicienda, nam male bona ministrando, ipse sibi reus, aliis non nocuit. Scienti autem causas minime detersas, et qui tamen particeps factus est damnati, quomodo tribuitur ei perfectio « quia nihil in dante erat quod ipse accipere posset ». Damnationem utique quam habuit per prava officia dedit, ut eius particeps similem sortiatur excommunicationis sententiam. *Sed hoc de baptismo accipi fas non est, quod iterari non debeat. Reliqua vero ministeria per indignum data minus firma videntur*[1].

Egbert dépend ici de la lettre d'Innocent I aux évêques de Macédoine. Au point de vue de la validité et de la réitération, il fait une différence entre le baptême et les autres sacrements. On remarquera ensuite comment l'expression « sacramenta *minus firma* » d'Egbert vérifie l'interprétation donnée plus haut des mots suivants des canons attribués à Théodore : « iterum manus impositione *confirmentur* ». Ce dernier mot exprime bien l'idée d'ordination complétée ou validée.

En 726, saint Boniface, préposé à la mission de Germanie, recevait la réponse à une consultation adressée par lui au pape Grégoire II. On y lit :

VIII. Enimvero quosdam absque interrogatione symboli ab adulteris et indignis presbyteris fassus es baptizatos. — In his tunc dilectio teneat antiquum morem Ecclesiae quia quisquis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti baptizatus est, *rebaptizari eum minime licet.* Non enim in nomine baptizantis, sed in nomine Trinitatis, huius gratiae donum percipitur. Et teneatur quod Apostolus ait : *Unus Deus, una fides, unum baptisma.* Doctrinam vero spiritualem talibus studiosius ut impertias demandamus.

IV. Nam de homine qui a pontifice confirmatus fuerit, *denuo illi talis reiteratio prohibenda est*[2].

Grégoire II était donc obligé de rappeler à saint Boniface l'obligation de ne réitérer ni le baptême ni la confirmation. En 744, le pape Zacharie prescrivait à saint Boniface de considérer

1. EGBERTI *De institutione catholicae dialogus,* V, dans *P. L.,* t. LXXXIX, col. 436. Les mots mis entre guillemets sont une restitution. A cet endroit le texte des éditions est dérangé; on y lit : « quae in dante non erat quam ipse accipere potest. » Comme Egbert dépend ici de la lettre d'Innocent aux évêques de Macédoine, citée plus haut, p. 70, cette restitution paraît vraisemblable.
2. GREGORII II *Epist. ad Bonifacium, P. L.,* t. LXXXIX, col. 525.



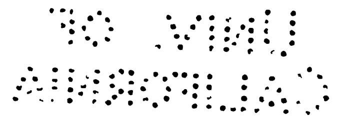
désormais comme valides certains baptêmes qu'il avait fait réitérer[1].

Ces faits de l'histoire de saint Boniface, rapprochés de la consultation de son ami, l'évêque d'York, montrent que l'Église anglo-saxonne avait, dans la première moitié du VIIIe siècle, au sujet des conditions de validité des sacrements, des idées beaucoup plus strictes que l'Église romaine. D'où ces idées venaient-elles? Tout fait croire qu'elles étaient la suite de l'enseignement et des pratiques de Théodore. Étant donnée l'importance que les clercs anglo-saxons prirent dans l'Église d'Occident, au VIIIe siècle, ces particularités de leur enseignement n'étaient pas indifférentes. Elles ont été certainement connues dans le pays franc, qui a eu de nombreuses relations avec l'île anglo-saxonne. Jusqu'à quel point ont-elles influé sur les évêques francs qui ont dirigé le concile romain de 769, dont il va être question?

IV. — Réordinations du concile romain de 769.

Une étude sur les réordinations doit nécessairement mentionner les décisions du concile romain des 12-14 avril 769. Ce concile eut à donner une solution canonique à la première des nombreuses tragédies occasionnées à Rome, après la fondation du pouvoir temporel, par la rivalité des gens d'Église et de la noblesse. Le pape Paul avait eu un gouvernement très autoritaire. Lorsqu'il mourut, le 28 juin 767, une réaction se dessina. L'aristocratie essaya de prendre le pouvoir. Son candidat était Constantin, militaire d'origine noble. Grâce à une conspiration armée, dès ce même jour, 28 juin, Constantin était tonsuré, puis, le lendemain, promu aux divers ordres, jusqu'au diaconat inclusivement, et, enfin, le dimanche 5 juillet, consacré pape à Saint-Pierre. Cette ordination pontificale était évidemment irrégulière : il n'y avait pas eu d'élection canonique; le nouveau pape avait été élevé de l'état laïque à l'épiscopat, sans aucun égard pour les interstices prescrits par le droit entre les diverses ordinations; enfin ces ordinations avaient été faites *extra tempora*.

1. ZACHARIAE *Epist.* 7, dans *P. L.*, t. LXXXIX, col. 929.



Mais comme Constantin était appuyé d'un parti puissant, il resta évêque de Rome pendant treize mois; et, durant ce temps, consacra 8 évêques, et ordonna 8 prêtres et 4 diacres, aux Quatre-Temps d'été de 768 [1]. Pendant ce temps, une conspiration s'organisait à la cour de Didier, roi des Lombards. Elle avait pour chef le primicier Christophe, personnage des plus importants de l'Église romaine. Le résultat en fut que le samedi 30 juillet, une troupe lombarde entrait à Rome et arrêtait Constantin, qui s'était blotti dans l'oratoire du vestiaire, au Latran. Puis, le 1er août eut lieu, au Forum, sous la direction du primicier Christophe, l'élection du pape Étienne III. Aussitôt, les vengeances commencèrent. Le vidame et un frère de Constantin eurent les yeux crevés [2]. Quant à Constantin, après avoir subi une cavalcade ridicule [3], il fut solennellement déposé le samedi 6 août; on lui enleva le pallium, et on lacéra la chaussure d'honneur qu'il portait. Cette révolution du Latran permit à des chefs de bande de terroriser la ville : il y eut des exécutions, des mutilations et entre autres celle de Constantin, l'ex-évêque de Rome, à qui on creva les yeux.

Pour régulariser une situation aussi anormale, le pape Étienne III, consacré le 7 août, fit appel aux Francs. Il demanda à Pépin l'envoi de quelques évêques « gnaros et in omnibus divinis scripturis atque sanctorum canonum institutionibus eruditos ac peritissimos [4] ». Pépin étant mort dans l'intervalle, ses deux fils Charles et Carloman envoyèrent sept métropolitains et six évêques. A ces dignitaires se joignirent une quarantaine d'évêques italiens, et le 12 avril 769, le concile romain ouvrit ses séances. La grande affaire était celle-ci : que penser des ordinations faites par Constantin? Le pape Étienne III posa la question :

1. Les sources principales pour la connaissance de l'épiscopat et du jugement de Constantin sont : 1° des fragments des *Actes* du concile romain des 12-14 avril 769. Ils sont réunis, dans la collection des *Monumenta Germaniae. Concilia*, t. II, p. 74 et suiv.; 2° la notice du pape Étienne III dans le *Liber Pontificalis*, t. I, p. 468 et suiv. Elle est écrite par un contemporain, qui a utilisé avec beaucoup de soin et de très près les *Actes* du concile romain. Aussi des lacunes dans le texte des *Actes*, pour la troisième session du concile, peuvent-elles être comblées à l'aide du *Liber Pontificalis*.

2. Le vidame était l'évêque Théodore. Après son supplice, il fut enfermé dans la maison du pape Grégoire I « ubi et fame et siti cremans clamansque aquam, ita exalavit spiritum ». *Liber Pontificalis*, t. I, p. 471.

3. « Magno pondere in eius adhibentes pedibus, in sella muliebrile sedere super equum fecerunt. » *Ibid.*

4. *Liber Pontificalis*, I, p. 473.

Stephanus episcopus sanctae catholicae et apostolice romane ecclesiae dixit : « Sanctissimi fratres et consacerdotes, ideo vestram Deo amabilem, atque conspicuam sanctitatem in hanc sacrosanctam, matrem omnium aecclesiarum Dei, Romanam ecclesiam aggregare de diversis provinciis studuimus, ut de invasione et nova temeritatis praesumptione, quae per Constantinum et eius sequaces huic apostolicae sedi inrepsit, subtile rei meritum perscrutari iubeatis et secundum sanctorum canonum atque probabilium patrum decreta, id quod aequitatis exigit racio decernere studeatis. »

Sanctum concilium respondit : « Veniant in nostri presaentia hi qui eum elegerunt atque enormiter consecraverunt et dicant qualiter se rei habet qualitas, ut sciamus quod exinde canonicae cum Dei auxilio decernamus[1]. »

Le primicier Christophe comparut d'abord comme principal témoin. Puis ce fut le tour de Constantin. Il fut interrogé dans les deux premières sessions. Et comme, a la fin de la seconde, l'aveugle invoquait des précédents pour justifier son ordination, « ilico irati zelo ecclesiasticae traditionis universi sacerdotes, alapis eius cervicem cedere facientes, eum extra eandem ecclesiam eiecerunt[2] ». A la troisième session, on rendit la sentence.

A l'exception du baptême, tous les actes de Constantin furent déclarés nuls. On distingua ensuite divers cas. Les évêques ordonnés par Constantin étaient ramenés à l'ordre qu'ils avaient au moment de se soumettre à l'ordination du pseudo-pape. Mais après avoir, de nouveau, été élus évêques dans un diocèse, ils pouvaient venir à Rome et se faire réordonner par le pape. Quant aux prêtres et aux diacres ordonnés par Constantin, ils furent traités bien plus sévèrement. Suivant le concile, ils devaient être ramenés à l'ordre qu'ils avaient avant d'être consacrés par le pseudo-pape ; cependant Étienne III restait libre de les réordonner, mais sans pouvoir les élever ensuite à l'épiscopat. A ce moment, le pape intervint et déclara qu'il ne profiterait pas de la permission : aucun des prêtres et des diacres ne serait réordonné par lui. Quant aux laïcs qui avaient été élevés aux ordres par Constantin, ils devaient mener une vie édifiante soit dans un monastère, soit dans leur maison.

Ces décisions importantes nous sont connues par des textes tout à fait dignes de foi. C'est d'abord un fragment très important des *Actes* du Concile ; c'est ensuite la notice d'Étienne III dans le *Liber Pontificalis*. Elle a été rédigée à l'aide du procès-verbal du concile, aussi nous permet-elle de combler une lacune des *Actes*. Voici le texte de ces derniers :

1. *Monum. Germ.*, *Concilia*, t. II, 82.
2. *Liber Pontificalis*, t. I, p. 475.

Post haec vero sanctissimi episcopi dixerunt : « Nunc restat ut de ordinatione episcoporum, presbyterorum vel diaconorum, quam praedictus Constantinus apostolicae sedis invasor peregit, id, quod communi consensu tractavimus, coram omnibus declaremus.

Primum omnium decernimus, ut *episcopi* quos consecravit, si quidem presbyteri prius fuerunt, aut diaconi, in eodem pristino honore revertantur et postmodum, facto more solito decreto electionis eorum, ad sedem apostolicam cum plebe atque decreto ad consecrandum eveniant et consecrationem a nostro apostolico suscipiant, acsi prius fuissent minime ordinati. Sed et *quae alia in sacris officiis* isdem Constantinus peregit, praeter tantummodo baptismum, omnia iterentur. At vero *presbyteri illi vel diaconi,* quos in hac sancta romana ecclesia ordinavit, in pristino subdiaconatus ordine vel alio, quo fungebantur, officio revertantur, cum et postmodum in vestrae sanctissimae almitatis potestate sit sive eos ordinandi sive, ut vobis placuerit, disponendi [1]...

[*Ici les* Actes *du concile contiennent une lacune qu'on peut combler à l'aide de l'analyse très précise donnée par le* Liber Pontificalis :

... Statuentes [2] ut his qui ex eis consecraturi erant, nequaquam ad fortiorem honorem ascenderent nec ad pontificatus promoverentur culmen, ne talis impius novitatis error in ecclesia Dei pullularet. Ipse vero antefatus beatissimus Stephanus papa quoram omni sacerdotali collegio clara voce clamavit, dicens nullo modo se mitti aut penitus declinari in eorumdem presbiterorum aut diaconorum consecrationem...]

... *Laici* [3] vero illi qui ab eo tonsorati sunt atque consecrati, decernentes statuimus ut aut in monasterio detrudantur, aut in propriis domibus residentes spiritalem atque religiosam vitam degant.

Ces décisions du concile furent accomplies à la lettre. Les évêques ordonnés par Constantin rentrèrent dans leurs diocèses ; après avoir été réélus, ils revinrent à Rome où Étienne III les réordonna. Quant aux prêtres et aux diacres ordonnés par le pseudo-pape, ils revinrent à l'ordre qu'ils possédaient avant le simulacre d'ordination. Le pape ne voulut pas les réordonner.

Ces mesures du concile de 769 et du pape Étienne III étaient sans précédent dans l'histoire de l'Église romaine. Pourtant, elles ne semblent pas avoir soulevé de protestation ; elles sont racontées fort tranquillement par l'auteur du *Liber Pontificalis*. Comment les expliquer? Sans doute il faut tenir grand compte de l'affaiblissement des études théologiques, à Rome et surtout dans le pays franc. C'était, de la part d'Étienne III, un acte très politique d'appeler à Rome, pour le concile de 769, les membres principaux de l'épiscopat d'au delà des monts. On leur

1. *Ex concilio Domini Stephani III papae, actione III,* dans *M. G. H., Concilia,* t. II, p. 85-86 (Hanovre, 1904). Ce texte nous a été conservé par Rathier de Vérone, dans *Libellus cleri Veronensis nomine inscriptus ad Romanam ecclesiam,* dans *P. L.,* t. CXXXVI, col. 480.

2. L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis, Stephanus III,* p. 476.

3. C'est la suite du premier fragment *Post haec vero... placuerit disponendi.*

laissait le soin de régler une situation très compliquée. Cette confiance était exagérée, car le niveau théologique était très bas, dans le pays franc, avant la renaissance carolingienne. Cette insuffisance des consulteurs étrangers était d'autant plus fâcheuse que l'irritation du clergé romain poussait à des mesures extrêmes. Il fallait humilier l'aristocratie romaine, tourner en dérision la tentative faite par elle pour mettre la main sur le pouvoir spirituel, et montrer l'inutilité de tels efforts. De pareilles dispositions d'esprit devaient pousser aux solutions les plus radicales. Or les violents avaient beau jeu. Le cas de Constantin était très grave. Des canons formels et répétés avaient interdit d'élever des laïcs à l'épiscopat. Cette prescription, il est vrai, avait été violée, comme tant d'autres, dans beaucoup d'églises. Mais, à Rome, on n'avait que deux exceptions à enregistrer : celles des papes Fabien et Silvère, qui, laïcs, avaient été faits évêques, sans les délais prescrits par le droit.

De ce concours de circonstances sont résultées la déposition de Constantin, puis l'annulation et la réitération des actes accomplis par lui. De ces trois mesures, les deux dernières s'expliquent très bien : des ordinations considérées comme nulles devaient être réitérées.

Au premier abord, on s'explique moins la déposition de Constantin. Comme on l'a vu, celle-ci a pris la forme d'une dégradation ; l'accusé a été dépouillé de ses insignes. Mais de là une difficulté, qui peut se formuler dans un dilemne : Constantin était ou bien laïc ou évêque : s'il était laïc, comment pouvait-on le déposer d'un épiscopat qu'il n'avait pas? S'il était évêque et, à ce titre, a pu être déposé, comment a-t-on pu annuler et réitérer les ordinations faites par lui? Chacune des deux alternatives semble également fâcheuse pour les canonistes du concile de 769. Mais cette difficulté n'est qu'apparente : elle est fondée tout entière sur notre définition actuelle de la déposition, et, par suite, sur un anachronisme.

Dans l'ancien droit, le mot déposition désignait des actes très différents : soit la dégradation; soit le retrait de l'office ecclésiastique, comme dans la théologie actuelle; soit la reprise des insignes usurpés par un pseudo-évêque. C'est de cette dernière façon que Constantin a été déposé; on a mis fin à un épiscopat dans lequel on ne voulait voir qu'une mauvaise plaisanterie. Ainsi comprise, la déposition avait, sous des formes

ecclésiastiques, le même sens que la cavalcade ridicule imposée, quelques jours avant, à Constantin, par le populaire.

Ces actes de l'année 769 étaient graves; ils le devenaient bien plus par le fait qu'ils étaient insérés dans le *Liber Pontificalis,* cette chronique pontificale qui a été si répandue au moyen âge. Ces actes ne pouvaient plus être oubliés; le souvenir en constituait un danger permanent pour la saine théologie. Ils allaient être invoqués dans bien des crises, et servir à consacrer le pire arbitraire, celui qui viole en même temps le droit des personnes et la doctrine.

V. — Une enquête patristique au septième concile œcuménique.

De 725 à 780, sous les empereurs Léon III, Constantin V et Léon IV, l'iconoclasme avait été, sauf de courtes interruptions, la doctrine officielle de l'Église byzantine. En 753, le synode d'Hiéria condamna le culte des images comme idolâtrique, et cette sentence fut signée par 338 évêques. Au cours d'un demi-siècle, l'épiscopat byzantin avait été soigneusement épuré. Mais cette soumission politique du clergé n'engageait pas définitivement la doctrine. Il n'y avait guère que les empereurs, une partie de l'administration et de l'armée à poursuivre fermement la disparition des images. Un changement de maître allait tout modifier, du moins pour quelques années. En 780, à la mort de Léon IV, l'impératrice Irène, dévouée aux images, prit le pouvoir. Son action aboutit à la tenue du septième concile œcuménique à Nicée, en présence de deux légats du pape Hadrien (24 septembre — 13 octobre 787).

La première session fut consacrée à examiner le cas de quelques évêques fervents iconoclastes. Devait-on les maintenir dans leur charge? Ils avaient contre eux un parti puissant, les moines, qui avaient eu tant à souffrir de la politique iconoclaste. Le patriarche Tarase et les légats romains étaient pour la conciliation. Afin de dirimer la controverse, on procéda à une enquête patristique : fallait-il admettre à l'exercice de leurs ordres les clercs revenant de l'hérésie? Sur cette question, dix-sept textes furent allégués, qui étaient favorables aux hérétiques[1].

1. Ce dossier patristique a été inséré dans les *Actes* du concile (Hardouin, *Acta conciliorum*, t. IV, col. 49-65).

Après le douzième texte, l'higoumène Sabbas le Studite interrompit : « Si placet sanctae synodi videamus si ordinationes eorum qui recepti sunt ab haereticis fuerint an non [1]. »

C'était soulever une question délicate. Une nouvelle enquête patristique fut prescrite. Que les éléments en eussent été réunis par avance, ou qu'elle ait été improvisée, cette enquête est remarquable. De la tradition grecque, elle mentionne seulement des témoignages indifférents ou favorables aux ordinations faites par des hérétiques[2]. Elle ne mentionne ni le 69e *Canon des Apôtres*, ni la lettre de l'église de Constantinople au patriarche Martyrius d'Antioche, ni le rituel de Timothée de Constantinople [3]. Ces oublis sont-ils involontaires? Il est impossible de le croire, du moins pour le *Canon des Apôtres* [4]. L'enquête a donc été complaisante. On se l'explique fort bien, en entendant le patriarche Tarase déclarer, poussé qu'il était par une objection d'ailleurs pas très redoutable : « Ubique Patres sibi invicem concordantes sunt, nec inest illis refragatio ulla ; sed adversantur eis qui dispensationes et intentiones eorum minime didicerunt. » Cette observation mit fin aux débats : « Reverendissimi monachi dixerunt : Congrua quaeque dissoluta sunt[5]. »

Était-ce le moment de se livrer à des discussions théoriques et d'étaler les divergences de la tradition? L'Église grecque avait, depuis un siècle, abandonné les principes rigoristes de ses anciens au sujet de l'ordination. Elle avait accepté les ordinations d'hérétiques aussi dangereux que les iconoclastes. Ne pouvait-on pas invoquer ce précédent? Le patriarche Tarase n'y manqua pas. Il rappela [6] que pendant plus de quarante ans, depuis l'*Ecthèse* de 638, jusqu'au sixième concile œcuménique, le mo-

1. *Ibid.*, col. 62.
2. Voici les références de ces textes (*Ibid.*, col. 68) : I = Socratis *Hist. eccl.*, II, 27 et 38, dans *P. G.*, t. LXVII, col. 272 et 324. Ce texte ne prouve absolument rien. — II = Theodori lect. *Hist. eccl.*, V, c'est un extrait de l'ouvrage perdu de Théodore. Il y est question d'Anatolius de Constantinople nommé par l'influence du monophysite Dioscore d'Alexandrie. — III = *Concilii Chalcedonensis actio I* dans Hardouin, *Acta conc.*, t. II, col. 53. Ce texte ne prouve rien. — IV = *De vita S. Sabbae* dans Cotelier, *Ecclesiae graecae monumenta*, t. III. — V = S. Basilii *Epist. ad Nicopolitas*, dans *P. G.*, t. XXXII, col. 897. Cf. plus haut, p. 46, n. 1.
3. Ce sont les textes cités plus haut, p. 39, 41 et 56.
4. Les *Canons des apôtres* sont cités dans la première enquête patristique (Hardouin, *Acta conciliorum*, t. IV, col. 49).
5. *Ibid.*, col. 74.
6. *Ibid.*, col. 72.

nothélisme avait été la doctrine officielle de l'Église byzantine. Sur les neuf patriarches de Constantinople qui ont vécu dans cette période, les quatre premiers étaient les chefs de l'hérésie, et trois autres avaient été consacrés par leurs prédécesseurs hérétiques. Cependant les ordinations faites par eux n'avaient pas été contestées [1].

1. C'est à ce même concile qu'on ne réussit pas à déterminer la nature de l'imposition des mains dont il est question dans le canon de Nicée relatif aux novatiens (Cf. plus haut, p. 36). Il est surprenant que les légats romains n'aient rien trouvé à dire sur cette question. On devait pourtant se rappeler la réconciliation du clergé arien de Lombardie.

CHAPITRE V

RÉITÉRATION DES ORDINATIONS FAITES PAR LES CHORÉVÊQUES.

La doctrine du caractère inamissible du pouvoir épiscopal a reçu une grave atteinte au IXe siècle, par l'annulation et la réitération des actes épiscopaux des chorévêques[1]. Cette annulation n'a pas été prononcée pour des cas isolés. Elle a été préparée par l'opposition faite aux chorévêques dans la première moitié du IXe siècle; elle avait déjà été formulée par plusieurs évêques, lorsqu'elle a été inscrite dans les Fausses décrétales. Depuis lors, elle a eu un nouveau crédit. Nicolas I l'a combattue, mais sans succès. En 888 un concile de Metz proclamait la doctrine des Fausses décrétales sur ce point. Il est pourtant hors de doute que les chorévêques recevaient la consécration épiscopale[2], mais d'ordinaire, ils étaient consacrés par un seul évêque[3].

L'institution des chorévêques apparaît, en Occident, vers le milieu du VIIIe siècle. Lorsque l'évangélisation de la Germanie fut reprise avec plus de suite, les évêques durent souvent se donner des collaborateurs. Pour les désigner, on adopta le nom de chorévêques, qui se rencontre fréquemment dans l'ancienne législation de l'Église grecque où il s'applique aux évê-

1. Sur les chorévêques on trouvera tout l'essentiel et la bibliographie du sujet dans P. Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, t. II, p. 161, Berlin, 1878.
2. Sur ce point, on ne saurait admettre les idées de Morin.
3. Rabani Mauri *De chorepiscopis, P. L.*, t. CX, col. 1195 : « Hinc reor quod usus chorepiscoporum... hactenus in Ecclesia retineatur, ut ipsi chorepiscopi *a propriis episcopis ordinati*, iuxta praeceptum eorum diaconos et presbyteros ac caeteros gradus ordinent, atque reliqua officia sacerdotalia peragant. » Encore à la fin du XIe siècle, les chorévêques d'Irlande étaient consacrés par un seul évêque. Cf. S. Anselmi *Epist. III*, 147, *P. L.*, t. CLIX, col. 179. A cet endroit, saint Anselme critique l'institution des chorévêques irlandais, du point de vue de Pseudo-Isidore. D'après lui, tant le chorévêque que son consécrateur doivent être déposés. Toutefois il ne déclare pas nuls les actes épiscopaux des chorévêques.

ques campagnards. Puis le nombre des chorévêques augmenta. Des prélats, peu empressés à s'acquitter de leurs fonctions ou retenus près du souverain pour suivre des affaires politiques, se déchargèrent de leurs devoirs sur de tels auxiliaires. Mais, avant longtemps, ces coadjuteurs étaient devenus onéreux aux évêques. Il a dû y avoir des empiétements. De plus, les rois se servaient des chorévêques d'une manière abusive. Un évêque avait-il des difficultés avec le souverain, on l'écartait; puis on confiait ses fonctions à un chorévêque. Un siège devenait-il vacant, on en confiait l'administration à un chorévêque. A une époque où les biens d'Église excitaient sans cesse la cupidité du pouvoir laïc, ces administrations intérimaires étaient excellentes, pour faciliter la sécularisation de la propriété ecclésiastique. Aussi, dès le premier quart du IXe siècle, les chorévêques avaient-ils beaucoup d'ennemis. Ils paraissaient les complices des laïcs.

I. — Raban Maur défend les ordinations des chorévêques.

Il n'est pas facile de saisir le sens d'un canon du concile de Paris de 829[1]. Mais le concile de Meaux de 845 est explicite. La préface de ce concile[2] décrit en termes expressifs la triste situation de l'Église de ce temps. Le canon 44e dit de quelle manière les chorévêques contribuent à ce désordre. Il indique aussi le remède : c'est la restriction des pouvoirs épiscopaux des chorévêques :

Ut chorepiscopus modum suum iuxta canonicam institutionem teneat, et nec sanctum paracletum Spiritum, solis episcopis iuxta decreta Innocentii tribuere debitum, tradere tentet : nec ecclesias consecret, neque ecclesiasticos ordines qui per impositionem manus tribuuntur, id est nonnisi usque ad subdiaconatum et hoc iubente episcopo, et in locis quibus canones designant, agere praesumant. Impositioni autem paenitentiae aut paenitentium reconciliationi per parochiam, secundum mandatum episcopi sui inserviat [3].

Si ce texte était isolé, l'interprétation pourrait en être douteuse. Mais le témoignage de Raban Maur, qui va être cité, prouve que le concile refuse aux chorévêques le pouvoir de

1. HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. IV, col. 1314, c. 27. Un point paraît assuré : le concile refuse aux chorévêques le pouvoir de donner la confirmation.
2. *Ibid.*, col. 1478.
3. *Ibid.*, col. 1491, c. 44.

conférer validement les ordres majeurs et la confirmation. Entre 842 et 847, Raban Maur, qui vivait alors dans la retraite qui a précédé son épiscopat de Mayence, répondait à Drogon, archevêque de Metz, sur la consultation suivante : *Si liceat chorepiscopis presbyteros et diaconos ordinare cum consensu episcopi sui*.

Raban rappelle d'abord les renseignements qui lui ont été donnés par Drogon ; certains évêques réitèrent les ordinations et les consécrations d'églises faites par les chorévêques. Cette pratique amenait des discussions, qui étalaient les divisions des théologiens et des canonistes ; le peuple était scandalisé de ce dissentiment des autorités :

> ... retulistis qualiter quidam de occidentalibus episcopis senserunt de chorepiscoporum ordine, et quod quidam illorum reordinarent illos, qui tempore antecessorum suorum a chorepiscopis ordinati sunt, presbyteros atque diaconos, necnon et ecclesias ab eis similiter consecratas, profanantes omnem sanctificationem pristinam quasi non legitimam, quam tamen cum consensu atque praecepto episcoporum suorum ipsi chorepiscopi perpetraverunt.
>
> Unde schismata in Ecclesia Dei oriuntur, cum rectores populi Dei in doctrina sua ab invicem discrepant : alii dicentes licere chorepiscopis cum consensu et praecepto maiorum suorum, hoc est praesulum civitatum sub quibus ipsi degunt, manus baptizatis imponere ut accipiant Spiritum Sanctum, presbyterosque atque diaconos, necnon et caeteros Ecclesiae gradus ordinare ; alii vero affirmantes nullo modo eis hoc ministerium competere, sed tantum illis episcopis qui urbibus praesunt. Ex quo videlicet excitantur sectae, invidiae, irae, rixae, emulationes, dissensiones, contentiones : per quae multi de populo, videntes magistrorum dissensiones non mediocriter scandalizantur [1].

Ensuite, il condamne ces discussions comme contraires non seulement à la charité, mais au dogme. Il rappelle que, d'après le *Liber Pontificalis*, Lin et Clet ont exercé les fonctions épiscopales à Rome, du vivant de saint Pierre. Celui-ci a eu pour successeur saint Clément [2]. Raban ajoute que cet état de choses est attesté par la lettre de Clément à Jacques [3]. Aussi est-il porté à croire que les chorévêques ont été institués dès

1. *P. L.*, t. CX, col. 1195. Sur la date de cette lettre, cf. P. HINSCHIUS, *Decretales pseudo-isidorianae*, p. CCII.
2. Le *Liber Pontificalis* raconte bien de la sorte l'histoire des premiers papes. Cf. L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, t. I, p. 118 et suiv. Le *Liber* dépend ici de la préface ajoutée par Rufin à sa traduction des *Récognitions clémentines* (*P. G.*, t. I, col. 1207).
3. En effet cet apocryphe clémentin représente saint Clément comme le successeur de saint Pierre. Il ne dit rien de Lin et Clet (*P. G.*, t. I, col. 464). L'idée de faire de Lin et Clet des vicaires de saint Pierre est due à Rufin. Voir sur cette question L. DUCHESNE, *op. cit.*, p. LXXIII.

l'origine de l'Église. Lin et Clet en seraient les premiers témoins. Contester la validité des actes épiscopaux des chorévêques, c'est donc contredire la tradition et le dogme. Raban cite le canon 12[e] du concile d'Ancyre, et le 10[e] du concile d'Antioche de 341[1]. Il ajoute :

Cum autem chorepiscopos manus impositionem episcoporum[2] percipere dicat (le canon 10[e] d'Antioche) et quidem sicut episcopi sint, cur cum consensu episcoporum quibus subiecti sunt, consecrationes sacrorum ordinum eis facere non licet, et cum chrismate sacro fideles consignare? Vanum est enim quemquam consecrationem episcopalem habere, si ministerium episcopi ei non licet agere. Ad quid ergo invocatur Spiritus Sanctus ab episcopo ordinatore ut sanctificationem personae ordinandae tribuat, si ipse invocator et ordinator, post consecrationem quam rite peregit, reprehenderit? Numquid Dominum irridet, cuius donum poscit cum postea illud donum spreverit?... Planum est ergo quod in Spiritu Sancto per verbum Dei omnis sanctificatio adimpletur.

La question est donc parfaitement posée et résolue par Raban. L'auteur ajoute un grand nombre d'arguments tirés de l'Écriture. Enfin il soumet humblement ses vues à Drogon. Celui-ci, fils de Charlemagne, avait une très haute situation dans l'Église franque. Bien que préposé à un siège non métropolitain, Metz, il portait le titre d'archevêque. Vers ce temps (844), il fut fait vicaire pontifical pour les Gaules, par Sergius II[3]. Drogon pouvait donc mettre une grande influence au service de la vraie doctrine, en ces matières. Malheureusement la thèse contraire au pouvoir épiscopal des chorévêques allait recevoir une autorité imprévue, du fait de son insertion dans les Fausses décrétales.

II. — Fausses décrétales contre les chorévêques dans l'« Hispana Augustodunensis ».

Ce projet de réforme ecclésiastique par la publication de toute une législation apocryphe a d'abord abouti à une falsification modeste mais pleine de promesses. Vers 847, une officine d'ingénieux fabricants de textes mettait en circulation la collec-

1. *P. L.*, t. CX, col. 1198. Ces canons sont : le 13[e] d'Ancyre de 1314, dans HARDOUIN, *Acta conciliorum*, t. I, col. 276, et le 10[e] d'Antioche (*Ibid.*, col. 598).
2. Pour Raban, l'essentiel de l'ordre est l'imposition des mains.
3. E. LESNE, *La hiérarchie épiscopale... en Gaule et en Germanie* (742-882), p. 251, Paris, 1905.

tion canonique désignée aujourd'hui sous le nom d'*Hispana Augustodunensis*. Cette collection inédite est ainsi nommée, parce que le manuscrit qui la contient (*Vaticanus* 1341, x[e] siècle) provient d'Autun; et parce que cette collection n'est qu'une réédition interpolée de la collection *Hispana gallica*[1].

Notons seulement les interpolations de l'*Hispana Augustodunensis* qui intéressent cette étude[2]. Elles sont constituées par trois fausses lettres[3]. Celles-ci contiennent tout un programme de réforme. Les deux premières sont relatives au jugement des évêques. Celles-ci prescrivent d'entourer les enquêtes judiciaires contre les évêques de nombreuses et efficaces garanties. Une des principales est le droit d'appel au Saint-Siège, inculqué comme un des premiers enseignements de la théologie. Ces diverses règles sont destinées à défendre le pouvoir épiscopal contre les ennemis du dehors. C'est contre les dangers du dedans qu'est dirigée la troisième lettre, adressée par Damase aux évêques de Numidie. Elle contient la condamnation formelle des chorévêques, et la dénonciation, comme nulles, des ordinations faites par eux. Damase va jusqu'à prescrire de réitérer toutes les ordinations, toutes les confirmations et autres actes épiscopaux accomplis par eux.

Sur ces divers points, la doctrine prêtée à Damase par les

1. On sait qu'on désigne sous le nom d'*Hispana* une collection canonique composée en Espagne vers 633. Pour la connaître, on a le texte publié dans Migne (*P. L.*, t. LXXXIV, col. 93-848) et l'étude critique de F. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, etc., p. 667 et suiv., Gratz, 1870. La première partie comprend des textes de conciles depuis Nicée; la seconde, des décrétales des papes depuis Damase.

L'*Hispana* n'a été connue en France que dans une édition désignée sous le nom d'*Hispana gallica*. Cette édition présente les particularités suivantes (d'après Maassen, *op. cit.*, p. 711 et suiv.) : interpolation de nombreux canons conciliaires dans la première partie; changement d'ordre de huit décrétales dans la seconde; de plus, le texte de l'*Hispana gallica* est très corrompu. Cette collection n'est pas éditée. Elle est représentée par le *Codex Vindobonensis* 411 (ix[e] siècle).

2. Sur l'*Hispana Augustodunensis*, il faut lire F. Maassen, *Pseudo-Isidor Studien, II Die Hispana der Handschrift von Autun und ihre Beziehungen zum Pseudoisidor*, Vienne, 1885; et aussi l'article *Pseudo-Isidor*, de E. Seckel, dans la *Realencyklopädie*, t. XVI, Leipzig, 1905.

3. La première lettre est celle des évêques de Mauritanie au pape Damase (P. Hinschius, *Decretales pseudo-isidorianae*, p. 501, Leipzig, 1863; *P. L.*, t. CXXX col. 659). La seconde est la réponse de Damase aux précédents (Hinschius, *op. cit.*, p. 502; *P. L.*, *Ibid.*, col. 660). La troisième est une lettre de Damase aux évêques de Numidie (Hinschius, *op. cit.*, p. 509; *P. L.*, *Ibid.*, col. 668). De plus, il est fort probable que l'*Hispana Augustodunensis* contenait déjà le canon 7[e] du second concile de Séville sous la forme interpolée qui se trouve dans les *Fausses décrétales* (Hinschius, *Decretales pseudo-isidorianae*, p. 438). Cette interpolation a eu pour effet d'assimiler les prêtres et les chorévêques au point de vue du pouvoir d'ordre. Cf. p. 119, n. 2.

faussaires est aussi explicite que possible. D'après eux, la tradition ecclésiastique a condamné, de tout temps, comme nuls les actes épiscopaux usurpés par les chorévêques. Pour quelles raisons?

Tria obstant quibus eorum cassatur actio vel institutio. UNUM quod *ab uno episcopo ordinari sölent*, in quo eorum ordinatio a canonibus discordat, qui per manus episcoporum eos institui iubent. ALIUD si a pluribus episcopis sunt ordinati et aut in villa aut castello seu in modica civitate aut omnino *non in eo loco prefixi quo iuste episcopi fieri debent*, aut dudum non fuerunt, ubi non vilescat auctoritas et nomen episcopi, aut si in civitate cum altero, cum, ut praedictum est, in una civitate duo non debeant consistere episcopi. TERTIUM *si absolute fuerint instituti*, sicut de quibusdam audivimus, quae omnia episcopali omnino carent auctoritate[1].

Pour ces raisons, la consécration épiscopale des chorévêques est nulle : « *Quod ipsi idem sint qui et presbiteri* sufficienter invenitur qui ad formam et exemplum septuaginta [discipulorum] inveniuntur prius instituti. » Aussi « quod agebant actum non erat, et propterea, multi in securitatem lapsi ecclesiastica fraudabantur et frustrabantur ministeria ». Les chorévêques du temps présent sont dans une condition analogue. Ils ne sont pas évêques. Les actes épiscopaux qu'ils ont usurpés doivent être réitérés.

Telle est, sans aucun doute, la théorie accréditée, au IXe siècle, dans la France de l'Ouest. On voit combien elle est inconciliable avec la théologie patristique la plus assurée. Aucun des faits allégués contre les chorévêques n'est un cas de nullité pour l'ordination. Ici encore, nous constatons comment des préoccupations de politique ecclésiastique pouvaient fausser les principes de la théologie. Tout chorévêque était entaché d'un des trois cas de nullité allégués. Avait-il été consacré par trois évêques, on lui reprochait d'avoir un *titulus ordinationis* insuffisant. Des prescriptions du droit ecclésiastique, dont les chorévêques avaient d'ailleurs été régulièrement dispensés, étaient transformées en empêchements dirimants.

Le principe de l'efficacité objective des sacrements administrés suivant la forme prescrite, était contredit. Pourquoi ? Parce que l'institution des chorévêques donnait lieu à des abus : les évêques se dispensaient d'accomplir les devoirs de leur charge en se donnant des remplaçants. Certains d'entre eux passaient

1. HINSCHIUS, *op. cit.*, p. 512.

plus de temps auprès du roi ou au milieu de négociations politiques que dans leur diocèse. L'autorité épiscopale en était diminuée. Aussi l'auteur de la fausse lettre est-il inexorable. Si les chorévêques s'engagent par écrit à n'exercer que les fonctions sacerdotales, ils pourront obtenir une place dans l'administration ecclésiastique; sinon ils seront dépossédés de toute espèce de fonction. Telle est la réponse donnée au problème posé dans le titre de la fausse décrétale : *De chorepiscopis et quid idem sint, aut si aliquid sint aut nihil* [1].

III. — Mêmes théories négatives dans les Faux capitulaires.

Ces trois fausses lettres de l'*Hispana Augustodunensis* sont importantes, parce qu'elles constituent les premiers produits d'une officine qui allait se montrer particulièrement féconde en faux documents. La suite arriva bien vite. C'était peu de mettre de son côté l'autorité des papes, si on avait contre soi celle des empereurs. Aussi ces gens conçurent-ils une œuvre grandiose. Il s'agissait de créer, de toutes pièces, une législation impériale s'inspirant des principes qui paraissaient les meilleurs pour assurer la réforme ecclésiastique. On y pourvut en forgeant la *Capitularium collectio* de Benoît le Diacre.

Ce faux est présenté avec quelque adresse. Il est donné comme la continuation de la collection de *Capitulaires* [2] publiée en 827, par Ansegise, abbé du monastère de Fontenelle, au diocèse de Rouen. L'archevêque Otgar de Mayence (826-847) aurait chargé Benoît le Diacre de continuer la collection d'Ansegise. De là la publication de l'œuvre de l'imaginaire Benoît. Elle fut faite entre 847 et 850. Quant à la forme, elle reproduit la manière d'Ansegise. Elle comprend trois livres suivis de quatre appendices [3]. Elle compte 1721 chapitres ou articles dont un quart environ est authentique : tout le reste est apocryphe. Quant au fond, cette œuvre considérable n'est qu'un développement des trois fausses lettres de l'*Hispana Augustodunensis*, dont il a été question.

1. Ce titre figure dans la table de l'*Hispana Augustodunensis*. Le titre de la décrétale est différent : *De vana superstitione chorepiscoporum vitanda*.
2. Cette collection d'Ansegise se trouve dans *P. L.*, t. XCVII, col. 489 et suiv. Elle comprend quatre livres et deux appendices.
3. Les faux capitulaires se trouvent dans *P. L.*, t. XCVII, col. 697 et suiv.

Il s'agit de garanties judiciaires en faveur de l'épiscopat, d'indépendance vis-à-vis du pouvoir civil, et enfin de la suppression des chorévêques. On retrouve, dans les *Capitulaires* de Benoît le Diacre, la doctrine intégrale de la fausse lettre de Damase. L'identité d'origine de l'*Hispana Augustodunensis* et des *Capitularia* est nettement établie. Elle se vérifie fort bien par l'identité de doctrine de ces deux œuvres, quant aux conditions de transmission du pouvoir d'ordre.

Sept articles, dont quelques-uns sont assez longs, sont relatifs à la question. L'un d'eux est un prétendu capitulaire de Charlemagne. L'empereur déclare que la question des chorévêques lui vaut de grandes perplexités : elle constitue un problème qui revient sans cesse. Les clercs ordonnés par les évêques déclarent que ceux qui ont été ordonnés par les chorévêques ne peuvent pas remplir validement les fonctions ecclésiastiques. Quant aux laïcs, ils ne veulent avoir, en matière de sacrements, aucun rapport avec les chorévêques et les clercs ordonnés par eux. Pour régler ces difficultés, l'empereur a envoyé en consultation à Rome, auprès de Léon III (795-816), l'archevêque de Salzbourg, Arno (785-821). Le pape s'étonna de voir discuter, de nouveau, une question réglée depuis longtemps :

Dixit [papa] nullum fore presbiterum vel diaconum aut subdiaconum ab eis ordinatum, nec ecclesiam ab eis dedicatam, nec virginem consecratam, nec quemquam confirmatum, *neque quicquam quod de episcopali ministerio praesumpsere esse peractum*, sed quicquid ex his ab eis inlicite erat praesumptum, *omnia a canonice ordinatis episcopis debere rite peragi et in meliorem statum reformari, quia quod non ostenditur gestum, ratio non sinit ut videatur iteratum*... Nam episcopi non erant, quia nec ad quamdam civitatis episcopalem sedem titulati erant, nec canonice a tribus episcopis ordinati. Ideo de episcopali ministerio nihil agere potuerunt. Et idcirco non ostenditur gestum, quod praefixi agere putaverunt. Quia quod non habuerunt nullatenus dare potuerunt [1].

Ainsi d'après Benoît le Diacre, il faut bien se garder, dans ces cas-là, de parler de réitération d'un sacrement. Comme l'acte accompli par le chorévêque est nul, celui qui est effectué ensuite par un évêque dans le même but, ne doit pas être qualifié de second, mais de premier. On reconnaît l'argument de saint Cyprien; il reparaîtra dans le cardinal Humbert et

1. III, 260, dans *P. L.*, t. XCVII, col. 830. Les derniers mots sont une allusion à la lettre d'Innocent I aux évêques de Macédoine (cf. plus haut, p. 69), laquelle reproduisait un principe de saint Cyprien (cf. p. 18).

chez tous les théoriciens des réordinations. Enfin, dit le capitulaire : « Scimus enim, sicut et in antiquis patrum legimus decretis, posse veram ac iustam legitimi episcopi benedictionem auferre omne vitium quod a vitioso fuerat iniectum[1]. » La réordination a pour résultat de guérir le « vulnus infixum in capite » de celui qui a été ordonné par le chorévêque. Le pape Léon III était, nous dit-on, si mécontent contre les chorévêques qu'il les condamna à l'exil. Mais l'empereur et les évêques francs réunis en synode furent plus indulgents : ils maintinrent les chorévêques dans les fonctions sacerdotales[2]. Six faux capitulaires répètent ces prescriptions[3].

Une production plus extraordinaire encore allait sortir des *Fausses décrétales* de pseudo-Isidore.

VI. — Théories négatives des Fausses décrétales.

Ces fabricants de textes avaient été mis en goût par l'interpolation des trois fausses lettres de Damase dans la collection *Hispana Augustodunensis*. Il leur parut que c'était trop peu d'enrichir les lettres des papes des trois nouveaux morceaux. Ils ont voulu procéder à un nouvel enrichissement de l'*Hispana Augustodunensis*. A cette fin, ils ont composé d'abord une soixantaine de fausses lettres des papes des trois premiers siècles jusqu'à Miltiade (311-314) inclusivement. A la suite, ils ont inséré la première partie (c'est-à-dire les conciles) de l'*Hispana Augustodunensis*, en se contentant d'y introduire une pièce fa-

1. A cet endroit, Pseudo-Isidore accepte comme une vérité, l'assertion des évêques de Macédoine que le pape Innocent avait rejetée comme une erreur. C'est une preuve de plus de la bonne foi de ce fabricant de textes. Cette idée « posse veram ac iustam legitimi episcopi benedictionem auferre omne vitium quod a vitioso fuerat iniectum » était une application du principe admis par certains que l'ordination, absolument comme le baptême, efface tous les péchés antérieurs. Cette idée est attestée, entre autres, par des *Canones Epiphanii*, qui peuvent être du VI[e] ou du VII[e] siècle : « Beaucoup ont dit que la dignité du sacerdoce efface les péchés antérieurs, tout comme le baptême » ; dans W. RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien zusammengestellt und zum Theil übersetzt*, p. 291, § 21, Leipzig, 1900. On voit que cette idée présente une grande analogie avec la théorie du *baptême monastique*, d'après laquelle la profession religieuse est un *second baptême :* affirmation professée et poussée à bout par bien des apologistes de la vie monastique au moyen âge, et dont Luther a voulu rendre l'Église responsable.

2. *P. L.*, t. LXXXVII, III, 260, col. 830.

3. *Ibid.*, II, 121, col. 764; II, 369, col. 788; III, 394, col. 848; III, 402, col. 849; III, 423-424, col. 851.

briquée par eux. Puis ils ont transcrit la seconde partie de l'*Hispana* (les décrétales des papes), en y insérant de nombreuses fausses pièces, par exemple douze relatives à des papes de Marc (336) jusqu'à Libère, prédécesseur de Damase; à cet endroit les faussaires rejoignaient les lettres de Damase, qui commencent la seconde partie de l'*Hispana*.

Depuis ce moment jusqu'à la dernière pièce du recueil (concile romain de 721), ils ont fait alterner les pièces authentiques et les morceaux de leur fabrication. Puis, ils ont mis en circulation cette *Hispana* si considérablement augmentée. C'était entre 847 et 852. Telle est l'origine des *Fausses décrétales*, qui ont eu un si grand succès au moyen âge.

Pour accréditer leur œuvre, les faussaires l'ont donnée comme ayant pour auteur « Isidorus Mercator ». Le premier de ces deux noms fait penser à saint Isidore de Séville († 636). Le second est dû à une association d'idées. Comme les faussaires ont emprunté à Marius Mercator le titre de la préface [1], ils ont machinalement inscrit le nom de « Mercator » à côté de celui d'« Isidorus ». Aujourd'hui cette œuvre apocryphe est désignée sous le nom de Fausses décrétales, ou de Décrétales de pseudo-Isidore. Comme on le verra plus loin, par un exemple, il est impossible de plaider la bonne foi de ces fabricants de textes. Dans bien des cas, ils ont transposé du pour au contre les textes authentiques qu'ils ont insérés dans leur collection. Celle-ci est faite de morceaux de toute provenance : elle constitue une mosaïque contenant plus de dix mille fragments [2].

Les Fausses décrétales nous intéressent uniquement à cause des textes apocryphes relatifs aux conditions de transmission du pouvoir d'ordre. Dans les Fausses décrétales, nous voyons reparaître toutes les thèses de la première interpolation de l'*Hispana Augustodunensis* et des Faux capitulaires. C'est dire que les chorévêques y ont leur place. D'abord nous retrouvons dans les Fausses décrétales, la lettre de pseudo-Damase déjà étudiée. Mais elle n'est pas isolée. Les conclusions en sont répétées dans une fausse lettre de saint Léon [3] (440-461) et dans

1. La préface des Fausses décrétales a pour titre : « Isidorus Mercator servus Christi lectori conservo suo et parens in domino fidei salutem. » Ces mots sont empruntés au titre de la traduction des fragments de Nestorius par Marius Mercator, *P. L.*, t. XLVIII, col. 753.

2. Cf. l'article *Pseudo-Isidor* de E. Seckel, de la *Realencyclopädie*.

3. P. Hinschius, *Decretales pseudo-isidorianae*, p. 628; *P. L.*, t. CXXX, col. 880.

une autre du pape Jean III[1] (561-574). On se rappelle que le faux capitulaire de Charlemagne mettait en scène le pape Léon III. Dans les Fausses décrétales, on a mieux : c'est Léon le Grand qui vient déposer contre les sacrements administrés par les chorévêques [2].

Dira-t-on que ces fabricants de textes étaient de bonne foi, en déclarant nuls les actes épiscopaux accomplis par les chorévêques? Ce serait pousser l'indulgence à l'excès. L'auteur de la fausse lettre de Jean III avait sous les yeux le petit traité de Raban Maur sur les chorévêques. Cela résulte d'une comparaison des deux textes. Or le pseudo-Jean III dit tout le contraire de la doctrine de Raban. Bien plus, et c'est ici que la falsification est manifeste, il transforme en son contraire une donnée historique fournie par Raban, au sujet des relations de Lin et Clet avec saint Pierre. Le rapprochement des textes va le prouver :

RABAN MAUR.	PSEUDO-JEAN III.
Habebant enim ipsi apostoli adiutores in praedicatione Evangelii Christi, qui etiam ordinationes fecerunt ex praeceptis eorum. Unde legitur in codice quem Damasus papa de episcopis Romanae ecclesiae, petente Hieronymo presbytero, conscripsit [3], quod Linus et Cletus ex	Sic autem Petrus, princeps apostolorum, adiutores sibi ascivit Linum et Cletum : non tamen potestatem pontificii, aut ligandi vel solvendi normam eis tradidit, sed successori suo sancto Clementi qui sedem apostolicam post eum et potestatem pontificalem, tradente sibi beato Petro,

1. P. HINSCHIUS, *Ibid.*, p. 715; *P. L.*, t. CXXX, col. 1081.

2. Cette fausse lettre de Léon I est caractéristique de la manière de pseudo-Isidore. Elle est fabriquée, pour la plus grande partie, à l'aide du canon 7e du second concile de Séville. L'évêque Agabius de Cordoue était passé sans transition de l'état laïc à la charge épiscopale. Aussi ignorait-il quelque peu les canons. Il déléguait des prêtres pour la consécration des autels et des églises. Le concile réprouve cette pratique et énumère les diverses fonctions épiscopales qui sont interdites aux prêtres. C'est de ce texte que s'est emparé le faussaire, mais en l'interpolant : partout où il est question des prêtres, lui ajoute « et chorepiscopi » et cela à trois reprises. Ce canon 7e du concile de Séville se trouve deux fois dans les Fausses décrétales, mais chaque fois interpolé. C'est d'abord dans la fausse lettre de Léon I (HINSCHIUS, *op. cit.*, p. 628), c'est ensuite dans le texte du second concile de Séville (*Ibid.*, p. 438). Ce dernier texte était-il aussi interpolé dans *Hispana Augustodunensis ?* On ne saurait dire, car à cet endroit il manque un cahier dans le *Vaticanus* 1341. Mais toutes les vraisemblances sont pour l'affirmative.

3. Raban fait ici allusion au *Liber Pontificalis*. S'il fallait en croire deux fausses lettres, l'une de saint Jérôme, l'autre de Damase, qui se trouvent en tête du *Liber Pontificalis* (éd. L. DUCHESNE, t. I, p. 49), cette chronique aurait pour auteur Damase.

On ne trouve pas de traces du traité de Raban Maur sur les chorévêques dans l'*Hispana Augustodunensis*, qui a été, comme il a été dit plus haut, un premier essai des Fausses décrétales. Ne serait-ce pas ce passage de Raban Maur ainsi déformé dans la décrétale de pseudo-Jean III, qui aurait donné à pseudo-Isidore l'idée de faire précéder les Fausses décrétales d'une prétendue lettre de saint Jérôme à Damase? Les raisons de le croire sont : 1° le grand rôle joué

praecepto beati Petri ordinationes presbyterorum fecerunt, cum tamen post passionem Petri, non illi, sed Clemens, in honorem cathedrae successerit, ipso etiam tradente principe apostolorum, sicut epistola eiusdem Clementis scripta ex mandato Petri ad Jacobum fratrem Domini testatur [1].

tenere promeruit. Linus vero et Cletus ministrabant exteriora, princeps autem apostolorum Petrus verbo et orationi insistebat, et quae non incongrue ad traditionem Spiritus Sancti per manus impositionem pertinent... Linum namque et Cletum nihil legitur umquam egisse ex pontificali ministerio potestative [2], sed quantum eis a beato Petro praecipiebatur, tantum solummodo agebant [3].

Pourquoi insister sur cette dépendance de textes? Parce que la doctrine de pseudo-Isidore sur ce point a eu une grande influence au IXe siècle. Il y a intérêt à montrer à quelles déformations la théologie pouvait être exposée, du fait de falsificateurs sans scrupule.

V. — Influence de cette littérature apocryphe.

On sait le succès qu'ont eu les Fausses décrétales. Elles ont trouvé une publicité immédiate. Dès 852, Hincmar les utilisait dans les *Capitula* d'un synode tenu le 1er novembre 852 [4]. Les textes si formels relatifs aux chorévêques n'allaient pas manquer d'attirer l'attention. Ainsi en fut-il, comme on peut en juger par des faits bien attestés.

Entre 850 et 856, un clerc de l'Église du Mans publiait les *Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium* [5]. C'est une sorte de *Liber pontificalis* de l'Église du Mans. A cette date, l'évêque Aldric (832-857) était fortement atteint par les infirmités de la

dans les falsifications de Pseudo-Isidore par des circonstances fortuites (cf. plus haut, p. 118, l'origine du nom de *Mercator* adjoint à celui d'Isidorus); 2° l'importance exceptionnelle qu'avait pour le faussaire le traité de Raban Maur sur les chorévêques. Le meilleur moyen de contredire sur ce point le *Liber Pontificalis* était de faire endosser les Fausses décrétales par les mêmes autorités : saint Jérôme et Damase.

1. RABANI MAURI *De chorepiscopis, P. L.*, t. CX, col. 1197.

2. Ici Pseudo-Isidore se rapproche de la donnée de Raban. Dans la même mesure, il contredit ce qu'il a dit d'abord.

3. P. HINSCHIUS, *Decretales pseudo-isidorianae*, p. 716-717; *P. L.*, t. CXXX, col. 1083.

4. *P. L.*, t. CXXV, col. 775. Cf. à ce sujet : E. LESNE, *La hiérarchie épiscopale... en Gaule et en Germanie* (745-882), p. 299, Paris, 1905.

5. G. BUSSON et LEDRU, *Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium*, Le Mans, 1902. Je ne cite cet ouvrage que pour le texte des *Actus*. L'introduction critique en est mauvaise. Sur cette question il faut lire : J. HAVET, *Questions mérovingiennes*, p. 271 et suiv., Paris, 1896; L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. II, p. 323; et *Bulletin critique* (1896), p. 221.

vieillesse. Il ne pouvait pas s'occuper activement de sa charge. L'administration de l'évêché échut à l'entourage de l'évêque. C'est de ce cercle qu'allaient sortir les *Actus pontificum*. Au Mans, comme dans tous les évêchés de cette époque, la grande affaire était la défense de la propriété ecclésiastique. On y constatait aussi, comme ailleurs, le conflit de l'évêque et des monastères voisins. Les évêques du Mans, Aldric, Robert et d'autres avant eux, se préoccupaient spécialement de s'annexer l'abbaye voisine de Saint-Calais. A cet effet, ils ont composé une série de fausses pièces qui ont été critiquées à merveille par Julien Havet. L'auteur des *Actus pontificum* avait toutes ces préoccupations d'un clerc séculier du Mans.

Il ne s'est pas gêné pour faire de l'histoire tendancieuse et, au besoin, falsifiée. Il s'intéressait aussi aux chorévêques. Pour quel motif? Julien Havet a conjecturé que l'auteur des *Actus* était chorévêque d'Aldric [1]. Mgr Duchesne pense qu'il n'était pas chorévêque, mais voulait seulement montrer que le chorépiscopat du Mans était légitime [1]. En tout cas, l'auteur des *Actus* s'intéressait aux chorévêques. Voici l'histoire qu'il nous raconte.

On était dans la seconde moitié du VIIIe siècle. L'Église du Mans assista à un conflit entre deux candidats au siège épiscopal. Gauziolen, le plus ancien en date, réussit à se débarrasser d'Herlemund, son compétiteur, en lui crevant les yeux. Mais à ce moment, intervint Pépin. En qualité de protecteur d'Herlemund, il infligea à Gauziolen la peine du talion et lui creva les yeux. Toutefois, il laissa Gauziolen en possession de sa charge. Celui-ci, ne pouvant s'acquitter de sa fonction, s'adjoignit des chorévêques, et, comme son épiscopat dura cinquante ans, il eut à en changer quatre fois. Pour les trois premiers, l'institution se fit sans difficulté. Il n'en fut pas de même pour le quatrième, Mérolus. Lorsque Gauziolen sollicita de Charlemagne la permission de prendre Mérolus pour chorévêque, il y eut des formalités à remplir. Sous le gouvernement de Charlemagne, « ceperat canonica auctoritas... enucleatim perscrutari ». Aussi l'empereur et son conseil décident-ils :

Ut nullus chorepiscopus crisma conficeret, virgines sacraret, Spiritum paraclitum traderet, neque ecclesias dedicaret vel altaria erigeret, seu aut sacraret, etiam oleum ad infirmos ungendos benediceret, nisi a tribus etiam

1. J. HAVET. *op. cit.*, p. 339.
2. *Bulletin critique, loc. cit.*, et *Fastes*, p. 323.

ordinatus episcopis, que vero omnia summis sacerdotibus et non chorepiscopis debentur; qui licet ordinationem habeant, tamen summi pontificatus apicem non habent. Quoniam nec in tabernaculo Domini, quod Moyses fecerat, alius altaria non erigebat aut deponebat, nisi tantummodo Moyses et Aaron, qui summi pontifices erant et quorum typum hodie in sancta Ecclesia episcopi gerunt; filiorum quoque eorum normam reliqui sacerdotes tenent... Ideoque medicinam invenientes, predicti pontifices et eruditi doctores, renuntiaverunt domno Karolo predicti sacerdotes ut chorepiscopus iam dicti Gauzioleni, cecati episcopi, a tribus episcopis in idipsum convenientibus ordinaretur et nomen a titulo vilano, quae graeco sermone *chore* vocatur, haberet et non ab ordinatione. Ministerium quoque episcopale, tali benedictione, si condignus fuerit, adepta, devotissime, una cum interrogatione et consensu... Gauzioleni, cecati episcopi, propterea quia ipse non poterat facere et non aliter contingere nullo modo quicquam de suo ministerio praesumeret [1].

Voici l'explication qu'on peut donner de cette histoire. L'auteur des *Actus pontificum* du Mans a connu les attaques dirigées contre les chorévêques dans les trois lettres de Damase, de Léon I et de Jean III contenues dans les Fausses décrétales. Comme il avait intérêt à défendre les actes épiscopaux accomplis par les chorévêques, il a imaginé un récit qui tient du roman, dans une mesure d'ailleurs difficile à préciser [2]. Gauziolenus, étant aveugle, avait d'excellentes raisons pour se donner un chorévêque. Ensuite, lorsqu'il s'est agi du quatrième, Merilo, Charlemagne aurait prescrit une procédure qui donne partiellement satisfaction au droit inséré dans les Fausses décrétales : Merilo a été consacré par trois évêques. Ainsi tombait le premier des reproches adressés aux chorévêques par pseudo-Isidore. Mais restait le second, c'est-à-dire l'absence d'un *titulus ordinationis* canonique. Sur ce point, l'auteur des *Actus* tient bravement tête aux Fausses décrétales. Il soutient qu'un tel chorévêque est absolument légitime.

Que les *Actus* aient en vue de répondre aux Fausses décrétales, cela résulte de ce fait que, dans le passage cité, ils dépendent de la fausse lettre de Léon I contre les chorévêques. Il va sans dire d'ailleurs que ce n'étaient pas les chorévêques du VIIIe siècle, mais ceux du milieu du IXe, qui intéressaient le chroniqueur. C'est pour les servir qu'il a imaginé ce récit. En réalité, ce petit roman est destiné à être la contre-partie et la réfutation du faux capitulaire attribué à Charlemagne par Benoît le

1. *Actus pontificum Cenomannis* etc., éd. BUSSON-LEDRU, p. 259.
2. Sur l'interprétation de ce récit des *Actus*, cf. L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. II, p. 323; et J. HAVET, *Questions mérovingiennes*, p. 331 et suiv.

Diacre. Dans les *Actus*, c'est Charlemagne qui détermine les conditions de l'intronisation du chorévêque Merilo. Ce précédent devait faire autorité. De quel droit pouvait-on condamner les chorévêques institués dans la suite, selon la jurisprudence fixée par Charlemagne pour Merilo du Mans? Et de crainte que le lecteur ne comprît pas l'apologue, les *Actus* insistent. Le chorévêque Merilo, consacré par trois évêques, avait si bien les pouvoirs épiscopaux, que, sans recevoir de nouvelle ordination, il fut le second successeur de l'évêque aveugle Gauziolenus [1].

Cette apologie est remarquable. Elle montre combien la situation des chorévêques était menacée, dans les années qui ont suivi la publication des Fausses décrétales [2]. Nicolas I dut intervenir pour empêcher les évêques francs de réitérer les ordinations conférées par les chorévêques. En 864, il écrit à l'archevêque de Bourges :

A chorepiscopis asseris multas esse in regionibus vestris ordinationes presbyterorum et diaconorum effectas, quos quidam episcoporum deponunt, *quidam vero denuo consecrant*. Nos vero dicimus nec innocentes oportere percelli, *nec ullas debere fieri reordinationes vel iteratas consecrationes*. Ad formam enim Septuaginta chorepiscopi facti sunt, quos quis dubitet episcoporum habere officia? Sed quia sacri canones vetant ne omnes sibi omnia vindicent, ac per hoc dignitas episcoporum ad chorepiscopos suos videatur transferri, fiatque vilior honor episcopi, decernimus nihil in hoc praeter regulas ulterius fieri [3].

Malgré des décisions si fermes, les Fausses décrétales exerçaient une influence tout à fait hostile aux chorévêques. En 888, un concile de Metz, à propos des consécrations d'églises, prend

1. Le successeur de Gauziolenus fut Hodingus. Mais il trouva le diocèse du Mans si appauvri, qu'il le quitta pour celui de Beauvais. A ce moment le chorévêque du Mans, Merilo, se rendit auprès d'Angilramne évêque de Metz et archichapelain de Charlemagne : « Domnus itaque Angilrannus sciscitans de sua [de Merilo] ordinatione, *repperit eum a tribus esse ordinatum episcopis, et propterea* canonice posset adimplere episcopale ministerium. Gloriosus igitur Carolus, rex Francorum, nullum inveniebat cui ipsum episcopatum ita desolatum dare aut commendare potuisset; cepit consilium *ut praedicto Merolo, licet corepiscopo, a tribus tamen episcopis supradicta conditione ordinato,* ipsum episcopatum daret; quod et ita consultu fidelium suorum, factum est. » *Actus pontificum* etc., p. 266.

2. Ce récit est aussi important pour la détermination de la patrie et de l'auteur des Fausses décrétales, car il dépend de trois œuvres apparentées : Fausses décrétales, Faux capitulaires de Benoît le Diacre, et *Capitula Angilramni*. Ce n'est certainement pas un hasard si, dans le texte des *Actus* cité dans la note précédente, on voit apparaître Angilramne, évêque de Metz et archichapelain de Charlemagne : l'auteur des *Actus* connaissait les *Capitula Angilramni*. Il est remarquable qu'au Mans, à cette date, on ait eu connaissance des trois apocryphes.

3. Nicolai I *Epist.* 66, *P. L.*, t. CXIX, col. 884.

une décision qui déclare nuls les actes épiscopaux accomplis par les chorévêques :

Et ut basilicae a chorepiscopis consecratae, ab episcopis consecrentur roboratum est; quia iuxta decreta Damasi papae, Innocentii et Leonis, vacuum est atque inane quidquid in summi sacerdotii chorepiscopi egerunt ministerio; et quod ipsi iidem sint qui et presbyteri, sufficienter invenitur[1].

Les *décrets* de Damase et de Léon sont les fausses lettres de ces papes sur les chorévêques, dans la collection de pseudo-Isidore; celui d'Innocent I est la fameuse lettre de ce pape aux évêques de Macédoine, laquelle, désormais, allait être entendue comme affirmant la nullité des ordinations faites par un évêque condamné par l'Église.

1. HARDOUIN, *Acta conciliorum*, t. VI, p. I, col. 412.

CHAPITRE VI

LES ORDINATIONS D'EBO DE REIMS.

Le conflit d'Ebo et d'Hincmar de Reims est, au point de vue ecclésiastique, l'épisode le plus important de la lutte entre Louis le Pieux et ses fils. L'histoire de ce conflit nous montre quelle idée on se faisait de la transmission du pouvoir d'ordre, pendant la période la plus éclairée de l'époque carolingienne. Elle nous montre comment l'esprit et l'intérêt de parti pouvaient tenter de fausser, sur ce point, les principes de la dogmatique, et y réussir partiellement. Cette expérience est caractéristique. Elle fait prévoir le succès complet que ne pourraient manquer d'obtenir des tentatives pareilles, dans des périodes de moindre culture, ou lorsque le Saint-Siège serait occupé par des papes de moins de clairvoyance et d'énergie que Nicolas I. Ebo et Hincmar ont été archevêques de Reims, un des sièges les plus en vue du pays franc; chez tous les deux, le mérite personnel justifiait leur haute fortune. Ainsi s'explique que le différend qui les mit aux prises ait agité l'Église franque, et occupé la papauté pendant plus de vingt ans.

Ebo avait été nommé archevêque de Reims en 816. En 829, il se joint au parti des fils de Louis le Pieux révoltés contre leur père. Aussi, lors de la restauration de Louis le Pieux, en février 834, se trouva-t-il dans une fâcheuse situation. Au synode de Thionville (835), il fut solennellement condamné et déposé. Puis, il fut tenu sous bonne garde, jusqu'à la mort de l'empereur,

1. Sur Hincmar, le livre indispensable est la magistrale histoire de H. Schroers, *Hinkmar Erzbischof von Reims*, Fribourg en B., 1884. M. Schrörs admet (p. 62, n. 52) que le synode de Reims de 853 a déclaré simplement non canoniques, c'est-à-dire illégitimes les ordinations faites par Ebo en 840, après sa déposition. Sur ce seul point, je me permettrai d'être d'un autre avis que M. Schrörs. Je crois qu'Hincmar a fait annuler les ordinations faites par Ebo, mais que, dans la suite, il n'a pas pu maintenir cette prétention.

survenue le 20 juin 840. Quelques mois plus tard, Ebo était remis en possession du siège de Reims, par un diplôme de Lothaire portant la signature de dix-huit évêques, et ensuite par un acte signé des suffragants de Reims. Cette restauration ne dura qu'un an. Charles le Chauve s'étant emparé du territoire de Reims, Ebo dut fuir et chercher un refuge chez son protecteur Lothaire. Quatre ans plus tard, le 18 avril 845, Charles le Chauve donnait le siège de Reims à Hincmar. Peu après, en tout cas avant 847, Ebo était nommé évêque d'Hildesheim, par Louis le Germanique. Il mourut, au plus tard, le 20 octobre 851 [1].

Il semble que cet événement dût mettre fin au conflit des deux évêques. Il n'en fut rien. C'est qu'Ebo, pendant l'année de sa restauration à Reims, avait procédé à diverses ordinations.

I. — Annulation des ordinations d'Ebo au concile de Soissons.

Le synode se tint à Soissons, en avril 853 [2]. Les actes du concile ne laissent aucun doute sur l'attitude d'Hincmar. Pour mieux affirmer la légitimité de la déposition d'Ebo, en 835, et l'absence de toute réintégration, en 840, Hincmar en vint à nier la validité de toutes les ordinations faites par Ebo lors de la reprise de possession du siège archiépiscopal en 840. Sur ce point, toutes les données concordent : et les déclarations générales du concile, et les précédents historiques invoqués, et les conséquences pratiques qui furent tirées immédiatement de ces prémisses. A la quatrième session, Immo, évêque de Noyon, lut un mémoire démontrant que les ordinations faites par Ebo, après sa déposition, étaient nulles :

> ... Tunc surgens Immo, Noviomagensis episcopus, porrexit rotulum, auctoritatem canonicam et apostolicam continentem, quod *qui ab ipso voluerant et visi fuerant ordinari in gradus ecclesiasticos, ab eodem quod idem non habuit nemo eorum accipere potuit :* damnationem, utique, quam habuit, per pravam manus impositionem eis dedit : quia qui particeps factus est damnato, quomodo debeat honorem accipere, ut Innocentius Papa dicit, inveniri non potest.

1. A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. II, p. 785, Leipzig, 1900.
2. Les *Actes* du concile se trouvent dans Hardouin, *Acta Conciliorum*, t. V, col. 45 et suiv.

Le synode fait ici allusion à la lettre d'Innocent I aux évêques de Macédoine[1]. L'interprétation qu'il en donne est certainement inexacte. Mais depuis lors, bien souvent dans la suite, ce document allait être invoqué à contresens, pour justifier des mesures qu'Innocent I aurait condamnées. L'exagération voulue du langage du pape, l'absence des correctifs théologiques nécessaires allaient favoriser les déformations intéressées ou les interprétations simplistes.

A la session suivante, le concile tira la conséquence de ces principes. Il déclara que tous les actes sacramentels accomplis par Ebo, depuis sa déposition, étaient nuls, le baptême seul excepté. Ici encore, le concile invoque une autorité, qui est les *Gesta pontificum* ou le *Liber pontificalis*, comme nous disons aujourd'hui. Il a en vue les décisions du concile de Rome de 769, et la cassation des ordinations faites par Constantin. Que valait cet argument? Pas grand'chose, semble-t-il, car la situation juridique de Constantin et celle d'Ebo étaient très différentes. Le fait n'aura pas échappé à un canoniste aussi exercé qu'Hincmar. D'ailleurs pouvait-il, de bonne foi, accepter la procédure du concile romain de 769, et surtout les réordinations qui y furent prescrites ? On peut en douter, car ailleurs Hincmar cite des textes qui condamnent formellement les réordinations. Aussi le concile de Soissons passe-t-il sous silence cet abus de pouvoir du pape Étienne III, successeur de Constantin :

> Et sic quinta actione, canonica et apostolica auctoritate inventum et decretum est a sacratissima synodo, ut quidquid in ordinationibus ecclesiasticis idem Ebbo post damnationem suam egerat, secundum traditionem apostolicae sedis, *ut in Gestis Pontificum legitur*, *praeter sacrum baptisma*, *quod in nomine Sanctae Trinitatis perfectum est, irritum et vacuum habeatur* : et ordinati ab eo, in quamcumque terrarum partem profugi evagentur, vel vagati sunt, quia divinum iudicium effugere nullatenus possunt, Spiritus Sancti indicio, ecclesiasticis gradibus privati perpetuo habeantur.

Si notre interprétation paraissait fausser les textes, on devrait se rassurer par la conséquence pratique que le concile de Soissons a tirée de ces prémisses. A la sixième session, on eut à régler la situation de l'abbé Hilduin. Celui-ci, après avoir été ordonné diacre par Ebo lors de son second épiscopat, fut ensuite ordonné prêtre par Loup, évêque de Châlons. L'ordination d'Hilduin par Loup avait été entachée d'un autre défaut, car

1. *P. L.*, t. XX, col. 256.

elle n'avait pas été précédée de l'examen canonique de l'ordinand. Le concile jugea qu'Hilduin devait être déposé pour deux motifs : 1° comme ayant été ordonné sans examen canonique; 2° comme ayant été ordonné prêtre *per saltum*, sans avoir reçu le diaconat. C'était dire que l'ordination qui lui avait été conférée par Ebo était nulle :

... Tunc de presbitero quodam et monachorum abbate in Altivillaris monasterio, nomine Halduino, qui ab eodem Ebone diaconus iussus fuerat ordinatus et a Lupo postea venerabili episcopo Catalaunensi presbiter sine examine fuerat consecratus, mota est quaestio... De quo iudicatum est a sinodo secundum sacros canones, sicut scriptum est. Ut « qui presbyteri sine examine per ignorantiam, vel per ordinantium dissimulationem sunt provecti, cum fuerint cogniti, deponantur : quia quod irreprehensibile est catholica defendit ecclesia. » [*Concilium Nicaenum,* c. 9]. Et ostensum est in eodem ex concilio Sardicensi, cap. X, et ex aliis conciliis et decretis, *damnationis scripto secundum canonicam formam eumdem episcopum nihil de illius ordinatione attigisse, sed qui saltu,* SINE GRADU DIACONI *ad sacerdotium prosilierat*, in degradationem debitam resilire deberet.

Enfin, à la session cinquième, les clercs ordonnés par Ebo ayant été accusés d'avoir produit un faux témoignage pour se défendre, on délibéra sur la peine à leur appliquer. La conclusion fut celle-ci : « Et quia *gradus ecclesiasticos quibus privarentur non habebant,* iussi sunt communione privari. »

Il est donc hors de doute que le concile tenu à Soissons, en avril 853, a soutenu la nullité absolue des ordinations faites par Ebo après sa déposition. On s'explique ainsi pour le mieux un fait attesté par les annalistes, et qui a été jusqu'ici peu remarqué : la cassation et la réitération par l'évêque Altfrid des sacrements administrés par Ebo pendant son épiscopat à Hildesheim. Ce ne fut que la mise en pratique des décisions du concile de Soissons.

Au plus tard le 20 octobre 851, Ebo était mort dans son évêché d'Hildesheim, après avoir procédé à des ordinations et à des consécrations d'églises. Jusqu'au concile de Soissons (avril 853), il fut possible de considérer ces actes sacramentels comme valides. Mais que pouvait faire l'évêque Altfrid d'Hildesheim après qu'un concile solennel avait déclaré nuls tous les sacrements administrés par Ebo, après sa déposition? Il ne restait qu'à les réitérer. C'est ce qui fut fait[1].

1. Ce fait est d'abord attesté par le *Chronicon Hildesheimense,* dans les *Monum. Germ., Scriptores,* t. VII, p. 851 : « Ebo archiepiscopus Remis deponitur, et in Hildeneshein imperatoris clementia relegatur. Qui XII annis aecclesiae praefuit,

II. — Procédure et duplicité d'Hincmar en cette affaire.

Ce concile de Soissons de 853 est un des événements principaux de l'épiscopat d'Hincmar. Il a valu au puissant archevêque de nombreuses difficultés, au cours desquelles il a montré l'étendue de ses connaissances juridiques, son goût pour l'intrigue et une remarquable absence de scrupules. Finalement, en 866, Hincmar a dû reconnaître comme valides les ordinations faites par Ebo après sa déposition; il a dû même permettre à ces clercs l'exercice de leurs ordres; malgré ses artifices de procédure, il a reconnu implicitement que leur déposition par le concile de Soissons n'avait pas été légitime.

Cette histoire a été exposée plusieurs fois [1]. Mais il est possible d'y introduire des précisions importantes et de montrer comment, pour sortir de ces difficultés, Hincmar en est venu à composer une théorie juridique de la dispense. Cette théorie s'est conservée dans un ouvrage démarqué par un canoniste de la fin du XI[e] siècle, mais qu'il faut restituer à Hincmar. L'exposé qui va suivre aura donc l'intérêt de la nouveauté. Si on lui donne ici une place, c'est qu'il a une relation étroite avec notre étude.

La sentence du concile de Soissons atteignait treize clercs : quatre chanoines de la cathédrale, un moine de saint Thierry et huit moines de saint Remi. Sur ce nombre, on remarquait

et episcopalem ordinem, ut sibi videbatur, exercuit. Anno deinde 847 incarnationis Domini, Altfridus quartus episcopus ordinatur. Qui ecclesiam regulariter regendo, quicquid antecessor suus de sacris ordinibus temere usurpavit, decreto canonum rationabiliter annullavit. » Ce *Chronicon* a été écrit en 1079 (W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, t. II, p. 33, Berlin, 1894). Mais ce texte est certainement antérieur, car en 1076 il était utilisé par l'écolâtre Bernhard, qui était alors à Hildesheim, dans son traité *De damnatione scismaticorum* (*Mon. Germ., Libelli de lite* etc., t. II, p. 44). Les indications chronologiques du *Chronicon Hildesheimense* sont d'ailleurs inexactes.
Le même renseignement se retrouve dans l'*Annalista saxo* (*Mon. Germ., Scriptores*, t. VI, p. 575) : « Eppone, primum Remensi archiepiscopo deinde Hildenisheimense episcopo, defuncto, Altfridus quartus ordinatur episcopus. Qui instructus sacerdotem et ecclesiam tali vinculo federari quo virum et uxorem; secundum hanc spiritualis matrimonii sanctissimam legem, administrata ab antecessore suo ecclesiastica sacramenta cassavit, utpote post amissum priorem episcopatum ad alterum promoto, iterando scilicet ecclesiarum consecrationes et clericorum, si qui digni videbantur, consecrationes. » En 866, au concile de Soissons, Hincmar ne savait rien des réordinations et autres réitérations de sacrements faites à Hildesheim. Cf. le second mémoire adressé au concile par Hincmar, *P. L.*, t. CXXVI, col. 51.

1. Lire surtout H. Schroers, *Hinkmar*, p. 61-71 et p. 270-292.

surtout le chanoine Wulfad. C'était un homme très cultivé, et d'une grande habileté en politique. Ami de Jean Scot, le philosophe aventureux mais très érudit, qui lui dédia son livre *De divisione naturae;* familier de Charles le Chauve, qui appréciait ses services, Wulfad n'était pas un adversaire négligeable. Hincmar en fit la cuisante expérience.

Tout d'abord il obtint un succès. Il réussit (synode de Quierzy, février 857) à empêcher Wulfad de monter sur le siège de Langres. A cette occasion, il extorqua même à Wulfad une promesse, écrite et confirmée par serment, de ne plus aspirer aux honneurs ecclésiastiques[1]. En réalité, Wulfad et ses compagnons d'infortune s'ingénièrent de leur mieux à se faire rendre justice. Du pape justicier Nicolas I (858-867), ils avaient le droit de tout espérer. Le pape avait déjà demandé à Hincmar la révision du procès[2] (3 avril 866), lorsqu'un événement imprévu vint encore aggraver l'embarras d'Hincmar. A la mort de Rodolfe archevêque de Bourges (21 juin 865), Charles le Chauve voulut donner cette métropole à Wulfad. A ce moment, sur treize condamnés de 853, il y avait neuf survivants.

Le pape laissait l'archevêque de Reims libre ou bien d'admettre les clercs d'Ebo à l'exercice de leurs ordres, ou de faire régler le différend par un concile. Hincmar ayant choisi ce dernier parti, le concile se réunit le 18 août 866, à Soissons. L'embarras d'Hincmar était extrême. Il se croyait obligé de soutenir la légitimité du concile de Soissons de 853, et le bien-fondé de la condamnation des clercs ordonnés par Ebo. Cette thèse n'allait pas sans difficultés. La première était de prouver la nullité des ordinations faites par Ebo. Il fallait renoncer à faire accepter cette théorie par Nicolas I. Aussi, vis-à-vis du pape, Hincmar garda-t-il, sur ce point, un silence prudent. Il se contenta d'une courte mais très claire insinuation dans un mémoire confidentiel adressé aux évêques du concile. Énumérant plusieurs appréciations qu'on pourrait porter sur les ordinations faites par Ebo, il place en première ligne l'hypothèse de la nullité[3].

1. *P. L.*, t. CXXVI, col. 60.
2. *P. L.*, t. CXIX, col. 964.
3. Il dit aux évêques, *P. L.*, t. CXXVI, col. 59 : « A vestra fraternitate necesse est provideri ne hac, quod absit, occasione auctoritatem in sacris ordinibus ministrandi usurpent, *qui aut penitus non acceperint*, aut contra regulas acceperint, vel quibus regulariter ministerium fuerit interdictum. » Hincmar énumère

La pensée d'Hincmar, sur ce point, nous est fournie par un autre passage du même mémoire. Il en vient à parler de l'acceptation, par le pape Anastase II, des ordinations faites par Acace de Constantinople après sa condamnation[1]. Cette décision ne lui paraît pas irréprochable. Évidemment Hincmar doute encore ou feint de douter qu'une ordination faite par un évêque condamné ou excommunié soit valide. Qu'on ne se hâte pas de parler d'une nouvelle fraude d'Hincmar. En cette affaire, il pouvait fort bien être sincère. Du vivant d'Hincmar, Jean VIII a déclaré nulles les ordinations faites par un évêque excommunié.

Ces hésitations ou ces habiletés ont laissé des traces dans les documents officiels. A trois reprises, en 866, Hincmar est amené à parler des autorités canoniques qui justifient la condamnation des clercs ordonnés par Ebo. C'étaient de bonnes occasions pour rappeler les autorités invoquées au concile de Soissons de 853 : la lettre d'Innocent I aux évêques de Macédoine, et l'annulation des ordinations faites par Constantin, au synode romain de 769. Que fait Hincmar? Il mentionne la lettre d'Innocent I, qui est relative à un cas d'illégitimité et non pas d'invalidité; il passe complètement sous silence le concile romain de 769, dont les décisions sont relatives exclusivement à des cas d'invalidité. Cette omission se constate dans les trois cas où Hincmar donne les considérants de la condamnation de 853[2].

trois hypothèses. La première est la nullité des ordinations faites par Ebo. Hincmar s'est bien gardé d'envoyer ce mémoire, comme d'ailleurs les trois autres rédigés par lui en même temps, à Nicolas I. Cf. ses instructions à son envoyé à Rome : *Ibid.*, col. 65.

1. Hincmar écrit *P. L.*, t. CXXVI, col. 58 : « Anastasius iunior papa, ad Anastasium imperatorem scribens de ordinatis a damnato Acacio, recipiendos in suis ordinibus dicit. Quanquam eadem epistola sacris canonibus et decretis Innocentii, Zosimi et Leonis atque Gelasii a quibusdam non convenire dicatur; quia ut ambigua sententia in eadem epistola idem Anastasius scribit et baptizavit catholice, non canonice : *nec secundum sacras regulas, neque secundum Ecclesiae catholicae consuetudinem* sacerdotes vel levitas damnatus ordinavit Acacius, quia possunt etiam interdum laïci catholici baptizati, ut dicit Gelasius, catholice baptizare, et etiam criminosi; adhuc sedentes super cathedram, sicut Scribae et Pharisaei, et sicut Iudas, pro ministerii dignitate inter apostolos sibi commissa *et nondum iudicio aperto amissa,* pro suo officio quae in eodem ministerio operanda sunt operari. » Ce passage n'est pas clair, sans doute intentionnellement. Mais, semble-t-il, Hincmar veut insinuer : Acace n'a ordonné « nec canonice nec catholice ». Hincmar reproduit, pour les contredire, les termes de la lettre d'Anastase II (Hinschius, *Decretales pseudo-isidorianae*, p. 656) : « Nam *secundum Ecclesiae catholicae consuetudinem,* sacratissimum serenitatis tuae pectus agnoscat quod nullum de his vel quos baptizavit Acacius vel quos sacerdotes vel levitas *secundum canones* ordinavit ulla eos ex nomine Acacii portio laesionis attingat. »

2. Cette omission se constate d'abord dans le premier mémoire adressé aux

Cette omission est donc intentionnelle. Elle accuse le changement de thèse d'Hincmar. Celui-ci renonce à soutenir la nullité des ordinations faites par Ebo ; il veut seulement montrer qu'elles sont illégitimes et ont été condamnées avec raison. A cette fin, quand il fait allusion aux considérants de la sentence de 853, il remplace le concile romain de 769 par d'autres autorités : des lettres de Zosime aux évêques d'Afrique, à l'Église de Marseille et à Patrocle d'Arles [1], et enfin une lettre de saint Léon [2]. Malgré ces ingénieuses substitutions, Hincmar n'était pas rassuré : il craignait la clairvoyance de Nicolas I. On verra bientôt comment il essaya d'écarter toute question indiscrète, sur ce point.

Au point de vue de notre étude sur les réordinations, ce changement de thèse d'Hincmar, quant aux ordinations faites par Ebo de Reims, mérite toute notre attention.

En somme, Hincmar cachait avec soin que le concile de 853 avait déclaré nulles les ordinations faites par Ebo ; à la déclaration de nullité prononcée par le concile, il substituait une prétendue sentence de déposition contre les clercs d'Ebo. De la sorte, la situation devenait défendable. Hincmar pouvait soutenir que la condamnation de 853 était légitime. Allait-il donc s'opposer aux désirs de Nicolas I et de Charles le Chauve, qui étaient d'accord pour demander la réintégration des neuf clercs d'Ebo dans leurs ordres ? Hincmar n'y pensa pas un instant. En bon juriste, il se décida pour une combinaison.

III. — Le changement de thèse d'Hincmar. La théorie de la dispense.

Lorsque le concile prescrit par Nicolas I fut réuni à Soissons, le 18 août 866, Hincmar s'appliqua à faire adopter la résolution suivante : le concile affirmerait la légitimité de la sen-

évêques du concile de Soissons de 866 (*P. L.*, t. CXXVI, col. 66) ; ensuite dans ses instructions à Egilo de Sens, son envoyé à Rome (*Ibid.*, col. 65). Sur la troisième omission, voir plus loin, p. 133, n. 3.

1. Aux deux endroits indiqués dans la précédente note, Hincmar renvoie aux lettres suivantes de Zosime : *P. L.*, t. XX, col. 661, 674, 673. Il s'agit du conflit de Patrocle d'Arles avec les évêques de Vienne, de Narbonne et de Marseille au sujet des ordinations.

2. Aux mêmes endroits, Hincmar renvoie à la lettre de S. Léon (*P. L.*, t. LIV, col. 614, cap. V).

tence de 853; toutefois il reconnaîtrait au pape le droit de faire grâce aux condamnés; et même, il engagerait Nicolas I à prendre cette mesure de clémence [1]. On voit les avantages de la solution. Hincmar faisait les concessions qui étaient devenues inévitables; mais, grâce à un artifice de procédure, il maintenait la condamnation de 853. Hincmar réussit à faire entrer le concile dans ces vues. Une lettre conciliaire [2], rédigée par l'archevêque, était portée à Nicolas I, par Egilo archevêque de Sens. Entre Egilo et Hincmar l'entente était complète. On le voit bien par les instructions données à Egilo. Un point préoccupait l'archevêque. Nicolas I accepterait-il la thèse de la légitimité de la condamnation de 853, et se contenterait-il d'accorder leur grâce aux clercs d'Ebo? Le pape n'irait-il pas demander sur quels considérants, sur quelles autorités canoniques on fondait la légitimité de la première condamnation qu'on s'obstinait à maintenir? Si le pape était assez curieux pour poser cette question, tout le système construit par Hincmar s'écroulait : par exemple, on verrait fort bien que les autorités patristiques de 853 n'étaient pas les mêmes que celles de 866; on constaterait que, tout en maintenant la condamnation de 853, Hincmar en changeait l'objet : à la déclaration de nullité prononcée par le concile, il substituait une prétendue sentence de déposition. A tout prix, il fallait éviter ces éclaircissements et maintenir la question dans le vague. Hincmar écrit à son chargé d'affaires :

> Et si dominus apostolicus a vobis quaesierit ipsas auctoritates qualiter isti deiiciendi iudicati fuerunt, potestis, si vobis videtur, illi respondere : unanimiter episcopi suum studium ad hoc converterunt ut isti fratres restituerentur: unde illi miserunt auctoritatem quam invenerunt [3]. Et quia non fuit eorum studium ut in deiectione permanerent, illas auctoritates sacrorum canonum, et decretorum Innocentii, Zosimi, Leonis, quae supra dictae sunt, et illi sunt cognitae, ei transmittere omiserunt [4].

Hincmar voulait éviter toute discussion sur le fond de l'affaire, mais ses calculs furent déjoués. Ils lui valurent des lettres très dures du pape, dans lesquelles il était accusé d'intrigue et

1. Cette solution a été recommandée au concile par Hincmar dans quatre mémoires, *P. L.*, t. CXXVI, col. 46 et suiv.
2. Hardouin, *Acta conciliorum*, t. V, col. 623.
3. Hincmar fait sans doute allusion aux autorités canoniques insérées dans la lettre du concile de 866 à Nicolas I : Hardouin, *Acta conciliorum*, t. V, col. 623. Ces autorités expriment l'obligation de maintenir les sentences légitimement rendues. Des motifs qui justifient la condamnation des clercs d'Ebo, pas un mot. C'est un vrai jeu de cache-cache.
4. *Epit. ad Egilonem*, *P. L.*, t. CXXVI, col. 67.

même de faux. Nicolas I posait nettement la question; au sujet des clercs d'Ebo, il ne voulait pas entendre parler de grâce, mais de justice. Quelle qu'ait pu être l'indignité d'Ebo, les clercs qui, de bonne foi, se sont fait ordonner par lui n'en ont reçu aucun préjudice, en vertu de l'enseignement bien connu « quod mali bona ministrando sibi tantummodo noceant, nec Ecclesiae sacramenta commaculent [1] ». Hincmar dut se soumettre. Il reconnut la bonne foi des clercs ordonnés par Ebo ; mais ne voulut pas avouer expressément que leur condamnation avait été injustifiée [2]. Ce n'en était pas moins une défaite pour l'orgueilleux archevêque.

IV. — Ratification des ordinations non canoniques d'après Hincmar.

Il reste à dire un mot de la doctrine d'Hincmar sur la manière de réconcilier les clercs dont l'ordination a été irrégulière. L'archevêque de Reims s'est expliqué, à deux reprises, sur cette question. C'est d'abord dans le long ouvrage composé par lui, en 870, contre son neveu, Hincmar évêque de Laon. A cet endroit, il mentionne les divers modes de réconciliation prescrits par les canons [3]; mais il ne résout pas la question essentielle : quelle est exactement la nature de l'imposition des mains prescrite dans ces circonstances? La réponse est fournie dans un autre ouvrage plus récent. C'est un livre qui, à la fin du XIe siècle, a été transcrit et démarqué par Bernold de Constance, qui se l'est attribué [4]. Il faut le restituer à Hincmar, abstraction faite de quelques courtes interpolations, qui appartiennent à Bernold.

1. *Epist.* 107, *P. L.*, t. CXIX, col. 1100. A cet endroit, Nicolas I se réfère à deux autorités patristiques : la lettre de Léon I aux évêques de Mauritanie au sujet de Maxime (*P. L.*, t. LIV, col. 645) et la lettre d'Anastase II dont il a été question p. 131, n. 1, et qu'Hincmar avait essayé de tourner contre les clercs ordonnés par Ebo.

2. *Epist.* 11, *P. L.*, t. CXXVI, col. 76; H. SCHROERS, *Hinkmar*, p. 287.

3. *Opusculum LV capitulorum*, *P. L.*, t. CXXVI, col. 381.

4. Ce traité, que nous désignerons sous le titre *De variis capitulis ecclesiasticis*, se trouve parmi les œuvres de Bernold, sous le titre *De excommunicatis vitandis, de reconciliatione lapsorum et de fontibus iuris ecclesiastici* dans *M. G.*, *Libelli de lite* etc., t. II, p. 112 et suiv., et dans *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1181.

Le problème littéraire constitué par ce traité *De variis capitulis ecclesiasticis* d'Hincmar et la discussion des rapports de cet ouvrage avec le *De excommunicatis vitandis* de Bernold ne sont pas encore complètement résolus. Voir, à ce sujet, une note à l'appendice.

En écrivant son traité *De praedestinatione* vers 859-860, Hincmar a manifesté son intention d'écrire un ouvrage de droit canonique dont l'idée était originale. Il voulait montrer que les canons publiés aux diverses époques par les conciles et par les papes, loin de présenter des contradictions, comme pourrait le faire croire un examen superficiel, attestent, en réalité, une profonde unité[1]. Hincmar ne trouva le temps de réaliser son idée que sous le pontificat du pape Hadrien (867-872). En ce temps-là, Hincmar sortait très meurtri de la controverse relative aux ordinations faites par Ebo après sa déposition. La décision de Nicolas I au sujet de Wulfad et de ses compagnons était une défaite pour l'archevêque. On ne manqua pas de la lui rappeler, le cas échéant. Hincmar répondait par sa distinction entre le droit strict et le pouvoir de dispense qui appartient au Saint-Siège [2]. Aussi lorsque Hincmar s'est mis à réaliser son ancien projet de montrer l'unité de la législation ecclésiastique, a-t-il donné, dans sa théorie, une place importante au droit de dispense, dont il avait apprécié l'utilité dans des circonstances critiques.

Dès le IX[e] siècle, Hincmar donne les principes d'une *Concordantia discordantium canonum*. Il est un précurseur de Gratien. Chose étrange, sur bien des points, Hincmar a une fermeté de doctrine et une orthodoxie qui manquent totalement à son successeur du XII[e] siècle. Ainsi en est-il en matière de sacrements.

Dans son traité *De variis capitulis ecclesiasticis,* Hincmar est amené à parler des prescriptions canoniques au sujet de la pénitence des clercs. Ici encore, il constate des décisions qui présentent quelque variété. Certains textes déclarent que les clercs *lapsi* doivent être déposés *in perpetuum;* d'autres accordent à ces clercs le bénéfice d'une réintégration. Tout cela s'explique par la théorie de la dispense, qui permet à l'Église de réaliser le bien tantôt par la rigueur, tantôt par l'indulgence [3]. Hincmar détermine ensuite la nature de l'imposition des mains par laquelle doivent être réconciliés les clercs ordonnés hors de l'Église, c'est-à-dire dans le schisme ou l'hérésie, mais qui sont, par

1. *De praedestinatione*, XXXVII, 11, *P. L.*, t. CXXV, col. 413. Hincmar avait aussi donné de l'attention aux divergences des Pères en théologie. *Ibid.*, col. 86.
2. C'est ainsi que répond Hincmar au reproche qui lui est fait à ce sujet par son neveu : *Opusculum LV capitulorum*, V, dans *P. L.*, t. CXXVI, col. 309.
3. *M. G.*, *Libelli de lite* etc., t. II, p. 117.

dispense, admis à exercer leurs ordres dans l'Église, après leur conversion.

La question était très grave. On verra, plus loin, de quelle manière absolument imprévue et hardie elle a été résolue par Urbain II. La solution proposée par Hincmar est bien plus traditionnelle. Il discute le cas, à propos de l'imposition des mains prescrite par le concile de Nicée pour la réconciliation des clercs novatiens [1], et il admet que c'était l'imposition des mains de la pénitence. Au point de vue historique, cette explication est fausse. On a vu que le concile de Nicée entendait autrement l'imposition des mains à effectuer sur les clercs novatiens. Mais, au point de vue théologique, la solution d'Hincmar avait le grand avantage de ne porter aucune atteinte à la théologie de l'ordre. Elle proclamait qu'aucune partie de la liturgie de l'ordre ne pouvait être réitérée. Cette affirmation avait une valeur inestimable. Hincmar énumère les diverses cérémonies auxquelles convient le nom d'imposition des mains; il permet de les réitérer toutes, sauf celles de la confirmation et de l'ordre :

Cum vero pro confirmatione vel ordinatione impenditur, non iam pro sola oratione, sed etiam pro sacramento habenda est, quod sancti Patres iterari prohibuerunt. Nam non minus peccatur, si cui manus pro confirmatione vel ordinatione iterum imponitur, quam si altera vice baptizetur... Ergo quod in Niceno concilio clericis novatianorum conversis manus imponi iubetur, nullatenus ordinatoria manus impositio intelligenda est, sicut quidam translatores eiusdem concilii minus cauti intellexisse videntur, qui eosdem iterum ordinandos interpretati sunt [2].

Hincmar parle ensuite de la réconciliation des laïcs qui ont reçu le baptême en dehors de l'Eglise. Il cite le fameux texte de saint Grégoire où sont décrites la pratique de l'Occident et celle de l'Orient pour les divers hérétiques [3]. Hincmar approuve l'usage occidental de réconcilier les ariens et autres hérétiques par la seule imposition des mains, et non pas par la confirmation comme faisaient les orientaux :

Multo tamen competentius occidentales huiusmodi hereticos absque chrismatis unctione suscipiunt, ne sacramentum confirmationis iterasse videantur; quod illi cum ipso baptismo ab hereticis multoties acceperunt, cuius inquam sacramenti, aeque ut baptismi iterationem, vitare debemus. Si autem, ab hereticis nondum confirmati sunt, venientes ad Ecclesiam, per chrismatis unctionem procul dubio confirmandi sunt [4].

1. Voir plus haut, p. 36.
2. *M.G., Libelli*, t. II, p. 119.
3. Voir plus haut, p. 51, n. 3.
4. *M. G., Libelli*, t. II, p. 120.

Par suite de ses fonctions, Hincmar a une grande habitude du rituel des évêques, où se trouvent indiqués les divers rites de la réconciliation. Il tire argument de ce livre :

> Sciendum autem non per eamdem manus impositionem suscipiendos eos, qui apud hereticos baptizati sunt, et eos, qui in catholica baptizati, postea in heresim prolapsi sunt... Unde et *in antiquis ordinibus* diversae orationes ad huiusmodi manus impositiones distribuuntur. Nam quae super eos dicuntur qui ab hereticis baptizati [1] sunt, Spiritum Sanctum in eos venire petunt, quae autem apostatis redeuntibus impenduntur [2], gratiam tantum reconciliationis sub paenitentia eis impetrare videntur [3].

Tout cet exposé est remarquable. Il atteste une connaissance très sûre de la théologie des sacrements. Toute la partie théologique en est excellente. Seule l'histoire a quelques réserves à faire. L'imposition des mains prescrite par le concile de Nicée pour les novatiens n'était pas celle de la pénitence. De plus, Hincmar, qui connaissait si bien les anciens *Sacramentaires*, n'a pas remarqué que les formules relatives à la réconciliation des hérétiques baptisés hors de l'Église sont identiques à une partie du rituel de la confirmation. Cette constatation aurait amené Hincmar à reconnaître que la réconciliation des hérétiques s'est faite, longtemps, en Occident et en Orient, par des cérémonies différentes de forme mais identiques quant au fond, du moins originairement [4].

1. Hincmar fait ici allusion à un formulaire analogue à celui du *Sacramentaire gélasien*, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1137, n° 86.
2. Comme le prouve le contexte, Hincmar entend parler des apostats qui ont été rebaptisés dans l'hérésie. A leur sujet, il y avait une formule spéciale. *Ibid.*, n° 87.
3. *M. G.*, *Libelli*, t. II, p. 121.
4. Voir plus haut, p. 25-8, et la note théologique de l'appendice.

CHAPITRE VII

LES ORDINATIONS DE PHOTIUS

Il s'est écoulé exactement un siècle entre la déposition de Constantin (768) et la première déposition de Photius (867). Comme Constantin, Photius était un néophyte : en six jours, il avait été élevé de l'état laïc à l'épiscopat (857-8). Mais son élévation comportait des circonstances notablement aggravantes : il était un intrus qui prenait la place d'Ignace, patriarche de Constantinople depuis 846, et encore vivant; ensuite, il avait été consacré par Grégoire Asbestas, évêque déposé et chargé de censures ecclésiastiques; enfin, avant sa consécration, il était regardé comme schismatique, en sa qualité de partisan de Grégoire. Tel est l'homme qui, pendant plus de trente ans, allait occasionner et entretenir, entre l'Église romaine et Byzance, un conflit fatal à l'unité ecclésiastique, puisqu'il est une des origines lointaines, mais incontestables, du schisme grec (16 juillet 1054). Or la question des ordinations faites par Photius a été l'objet principal de ces controverses, et c'est la solution des papes, à ce sujet, qui a soulevé le monde grec contre Rome. Pour nous, aujourd'hui, la question n'est pas douteuse : les ordinations faites par Photius étaient illicites, mais valides. La question était-elle aussi claire pour les papes du IXe siècle? Tous les historiens ne le pensent pas.

I. — État de la question.

D'après Hefele, l'historien des conciles, le huitième concile œcuménique, de 869, siégeant sous la présidence des légats du pape Hadrien, a déclaré absolument nulles les ordinations

faites par Photius [1]. Puis, dix ans plus tard, en 879, le pape Jean VIII aurait regardé ces ordinations comme réelles ou valides [2]. Enfin, troisième variation, le pape Formose serait revenu à l'opinion des papes Nicolas I et Hadrien, et aurait regardé ces ordinations comme nulles [3]. Un pareil état de choses n'a rien d'impossible en soi, mais il est tellement étrange qu'il ne doit être admis que sur de bonnes preuves.

Enfin, un des auteurs qui ont étudié avec le plus de sang-froid cette question, dom Chardon, a écrit, en parlant des fortes expressions de Nicolas I et de Formose sur les ordinations de Photius : « Je sais que l'on peut interpréter favorablement ces expressions; mais encore une fois, elles n'étaient pas propres à éclaircir une question qui commençait à s'obscurcir [4]. »

Il y a donc intérêt à examiner de près cette question. Et tout d'abord, notons un indice précieux, qui a été jusqu'ici négligé. Au cours de ces longues controverses, lorsqu'on se préoccupait avant tout de frapper fort, jamais les papes ni leurs amis n'ont invoqué le précédent de l'intrus Constantin. C'était cependant le coup le plus droit que l'on pût porter contre Pho-

1. Hefele, *Conciliengeschichte*, IV, p. 437 : « D'après le droit canon en vigueur à notre époque, les ordinations faites par Photius, ainsi que sa propre ordination par Grégoire de Syracuse, seraient regardées comme *illicitae*, mais non pas comme *invalidae*, tandis que, dans le huitième synode œcuménique, on se contenta de regarder comme de simples laïcs, ceux qui avaient été ainsi ordonnés par Photius, et le pape Nicolas I prononça leur déposition formelle et irrévocable. Les partisans de Photius durent être d'autant plus irrités de cette sévérité, qu'ils se souvinrent certainement que le septième concile œcuménique avait expliqué le 8e canon de Nicée dans ce sens que les clercs revenant d'une secte n'avaient pas besoin d'une nouvelle *ordination* pour pouvoir reprendre leurs fonctions. »

2. *Ibid.*, p. 458 : « Ce fait que Photius avait reçu les ordres *illicite* n'était pas de nature à rendre à jamais impossible sa réintégration. Le concile de Nicée avait également cédé dans des circonstances analogues, et le pape Jean avait pleinement raison, en ne demandant aucune nouvelle ordination des évêques et des clercs ordonnés par Photius. Le pape Jean pouvait réintégrer légitimement Photius, à la condition qu'il fît pénitence pour sa conduite passée; or ce qu'il pouvait faire lui parut très opportun et très sage à réaliser. »

3. *Ibid.*, p. 488, Hefele admet que le pape Formose regardait comme nulles les ordinations conférées par Photius. Il écrit, à propos de la lettre de Formose à Stylianus et à ses amis (Hardouin, *Acta Conciliorum*, t. V, col. 1131) : « Le pape regrette qu'ils s'emploient en faveur de certaines gens, sans même indiquer si ce sont des prêtres ou bien des laïcs. On pouvait pardonner à des laïcs, mais non à des prêtres, car Photius n'avait pu donner à personne une dignité (la dignité sacerdotale) qu'il ne possédait pas lui-même. Il n'avait pu donner à ceux qu'il avait ordonnés que la malédiction qu'il avait lui-même reçue, lorsque, par un sacrilège, on lui avait imposé les mains. » Ces trois passages d'Hefele sont cités ici dans la traduction de l'abbé Delarc, *Histoire des Conciles*, t. VI, p. 2, 26 et 59.

4. *Histoire des sacrements*, col. 889.

tius, si l'on voulait nier la validité de ses ordinations. La solution du concile romain de 769, contenue dans le *Liber Pontificalis*, était connue de tous. Si on ne l'a pas invoquée, c'est qu'elle n'était pas reconnue applicable en l'espèce; bien plus, c'est qu'on en niait la légitimité, car le cas de Photius était plus mauvais que celui de Constantin. Si elle est réelle, cette attitude des grands papes de la seconde moitié du IXe siècle, depuis Nicolas I jusqu'à Formose, ne saurait surprendre. Au point de vue de la culture théologique, on était loin, à cette époque, de la barbarie des consulteurs francs de 769; on vivait alors les derniers beaux jours de la renaissance carolingienne. Rien d'étonnant que l'on n'ait pas pris vis-à-vis du monde grec, dont on redoutait justement la science théologique, l'attitude insoutenable des juges de Constantin. Encore une fois, le silence fait sur la condamnation de Constantin n'est qu'un indice; mais il nous met sur la voie de constatations plus précises, qui confirment pleinement cette première impression.

II. — Les déclarations de Nicolas I et d'Hadrien II.

En somme, le patriarche Ignace succombait, en 857, aux intrigues d'une cour corrompue, qui trouvait sa morale trop sévère. N'acceptant pas sa condamnation, il fit appel, par deux fois, au seul juge qui lui restât : il somma Nicolas I de se souvenir des grands papes ses prédécesseurs : Fabien, Jules, Innocent, Léon [1]. Cet appel d'Ignace est l'épisode principal des appels au pape dans l'Église grecque [2]. La manière magnifique dont il fut accepté et jugé, à Rome, place Nicolas I immédiatement à la suite des grands papes dont son protégé invoquait la mémoire. Mais le justicier ne vit pas le succès de ses efforts. Le 13 novembre 867, les dernières pensées de Nicolas I étaient pour le juste persécuté [3], et dix jours plus

1. C'est le *Libellus de Ignatii causa* du moine Théognoste, dans HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. V, col. 1014. La pièce est de 861 ; c'est par erreur qu'elle est datée de 869 dans Hardouin.

2. P. BERNARDAKIS, *Les appels au pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius*, dans les *Échos d'Orient*, t. VI, p. 30-42, 118-125, 249-257 (Paris, 1903).

3. Lettre du pape Hadrien II (10 juin 869), dans HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. V, col. 793.

tard, le contre-coup d'une intrigue de palais replaçait Ignace sur le trône pontifical, qu'il devait occuper jusqu'à sa mort, en 877/8. Le premier épiscopat de Photius avait duré dix ans 857/8-867; le second épiscopat d'Ignace eut la même durée 867-877/8.

Il y a une gradation dans les jugements de Nicolas I au sujet de Photius. Jusqu'en 863, le pape déclare qu'il ne peut laisser Photius dans l'office épiscopal [1]. Depuis le synode romain d'avril 863, il déclare déposés Photius [2] et les clercs ordonnés par lui [3]. Au 13 novembre 866, il parle encore de la déposition, mais il ajoute des expressions beaucoup plus fortes, qui, prises isolément, pourraient faire croire à la nullité des ordinations faites par Photius. Une lettre pontificale est surtout très véhémente; mais, circonstance à signaler, elle est adressée (13 novembre 866) à l'empereur Michel dit l'Ivrogne (842-867), un des Basileis les plus odieux qui aient occupé le trône de Byzance. Pour faire impression sur un tel personnage, il fallait forcer l'expression et même la pensée. Le pape s'y est appliqué et y a réussi. Prises à la lettre, ces expressions ne peuvent s'entendre que de la nullité absolue [4]. Elles reparaissent, mais légèrement atténuées, et corrigées par le contexte, dans une lettre du même jour adressée au clergé de Constantinople [5]. Ces lettres se placent au moment de l'action la plus énergique du pape contre Photius; elles se ressentent beau-

1. Voici ces principales décisions; les chiffres renvoient à *P. L.*, t. CXIX, NICOLAI PAPAE *Epistolae* : 25 sept. 860, *Ad Photium*, col. 780 : « Vestrae consecrationi consentire modo non possumus... Et tunc, si dignum fuerit, ut tantae sedis praesulem, ceu convenit, honorabimus et fraterna dilectione amplectemur. » — 18 mars 862, *Ad Photium*, col. 789 : « Et sicut illum [Ignatium] in pristino honore mansurum, si ei damnationis crimina non comprobantur, sancta Romana retinet ecclesia, sic vos, qui incaute et contra paternas traditiones promoti estis, in patriarchatus ordine non recipit; et neque ante iustam damnationem Ignatii patriarchae, in ordine sacerdotali vobis manere consentit. »

2. *Ibid.*, col. 1075, synode romain d'avril 863 : « Sit... omni sacerdotali honore et nomine alienus, et omni clericatus officio prorsus exutus. »

3. *Ibid.*, col. 1076 : « Eos vero quos Photius... provexit... omni clericali officio privamus, et... eos penitus sequestramus. »

4. *Ibid.*, col. 1027 : « Gregorius (le consécrateur de Photius) qui canonice ac synodice depositus et anathematizatus erat, quemadmodum posset quemquam provehere et benedicere, ratio nulla docet. Igitur nihil Photius a Gregorio percepit, nisi quantum Gregorius habuit; nihil autem habuit, nihil dedit... Si exsecrabilis [Gregorius], utique et non audibilis; si non audibilis, ergo inefficax; si inefficax, profecto Photio nihil praestans : nimirum qui vulneratum caput per illam manus impositionem potius habere dignoscitur. » Nicolas I s'inspire ici de la fameuse décrétale d'Innocent I. Cf. plus haut, p. 70, n. 1.

5. *Ibid.*, col. 1078-79; 1081 D.

coup de l'exagération oratoire. Les interprétera-t-on comme des documents juridiques? Ce serait un contresens qu'une étude des autres décisions de Nicolas I suffit à écarter.

Ce serait, de plus, rendre inintelligible la suite des controverses, dans laquelle le pape Hadrien II (867-72) n'a fait que suivre la ligne de conduite de son prédécesseur. Avant le huitième concile œcuménique (869), dans lequel fut prononcée la déposition de Photius, Ignace demandait, à Rome, quelle conduite tenir à l'égard des clercs ordonnés par Photius; il sollicitait ensuite la grâce de Paul, archevêque de Césarée de Cappadoce, qui était de ce nombre [1]. C'est donc qu'on considérait les ordinations de Photius comme illicites, mais non comme invalides. Le 10 juin 869, Hadrien II écartait cette demande, non sans forcer beaucoup, lui aussi, l'expression [2]. S'il faut toujours faire la part des vivacités de langage, c'est bien spécialement le cas à propos des discussions assez vives qui eurent lieu dans la session sixième du huitième concile œcuménique. On avait fait comparaître quelques-uns des évêques ordonnés par Photius, et, comme ils se défendaient âprement, on les traita de laïcs [3].

Le canon quatrième du même concile se ressent de cette agitation des esprits; il a une forme emphatique qui pourrait induire en erreur :

> ... Photium... iusto decreto damnamus : promulgantes nunquam fuisse prius aut nunc esse episcopum, nec eos qui in aliquo sacerdotali gradu ab eo consecrati vel promoti sunt manere in eo ad quod provecti sunt : ... sed et ecclesias quas, ut putatur, tam Photius quam ii qui ab ipso consecrati sunt dedicaverunt, vel si commotas mensas stabilierunt, rursus dedicari et inthronisari atque stabiliri decernimus; omnibus maxime quae in ipso et ab ipso ad sacerdotalis gradus acceptionem vel damnationem acta sunt in irritum ductis [4].

Ce canon s'inspire de la lettre du pape Hadrien II, du 10 juin 869, laquelle contient le rapprochement entre Maxime, l'évêque intrus de Constantinople, et Photius [5]. Or ce rapprochement n'éclaircit pas la question, car le quatrième canon du concile de Constantinople de 381 relatif à Maxime, peut recevoir et a

1. *Epistola Ignatii ad Nicolaum papam*, dans HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. V, col. 792. Cette lettre arriva à Rome après la mort du pape.
2. *Ibid.*, col. 793.
3. *Ibid.*, 830.
4. *Ibid.*, col. 900.
5. *Ibid.*, col. 793.

reçu des interprétations opposées. Ce sont des expressions un peu fortes que celles-ci « promulgantes nunquam fuisse prius aut nunc esse episcopum ». N'est-ce pas déclarer nulle l'ordination de Photius? Heureusement, cette difficulté est écartée par le témoignage décisif d'Anastase le bibliothécaire. Celui-ci a ajouté des notes [1] à la traduction qu'il a faite des *Actes* du huitième concile. Or une d'elles [2] explique la formule précédente « promulgantes » et amène à la compléter par le mot « episcopum *legitimum* ».

III. — L'indulgence de Jean VIII et les sévérités de Formose.

Ainsi donc, au sujet des ordinations de Photius, le jugement de Rome a été conforme à la théologie actuelle, mais l'écart est grand entre le langage des papes au début de la controverse, et celui des années 866-69 : le ton est allé toujours s'élevant, et c'est avec la dernière énergie qu'Hadrien II se refusait à reconnaître les clercs ordonnés par Photius. Il les poursuivait même jusqu'en Bulgarie, pour les empêcher d'exercer leurs ordres, et obtenir leur déposition [3]. Quel changement quand on entend les décisions de Jean VIII du 16 août 879! Il admet à l'exercice de leur charge Photius et ses clercs [4]. C'est que la situation

1. Il nous en avertit dans la préface des *Actes*, HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. V, col. 756.

2. Cette note se trouve à la suite de la lettre adressée le 10 novembre 871 par Hadrien II, à l'empereur Basile. Le pape, sollicité par Ignace de réintégrer les clercs ordonnés par Photius, s'y refuse. Anastase indique à ce propos une objection qu'il a souvent entendue, et donne aussitôt la réponse (*Ibid.*, col. 939) : « Quaeritur cur sedes Apostolica eos qui a Photio damnato in diversis sunt Ecclesiae gradibus constituti, sine recuperatione deposuerit, cum ab Ebbone [Remensi] damnato sacratos, et post adstantibus episcopis depositos, instaurari decreverit. Sed sciendum est quia Photius tanquam neophytus et adulter, qui scilicet Ecclesiam viventis invaserit, nunquam fuisse episcopus, dictus et promulgatus est; sed nec ii qui ab eo manus impositionem acceperunt, comparati videlicet Maximo Cynico et ordinatis ab eo a secunda synodo cum ordinatore repulsis; Ebbo autem, licet postea sit depositus, quandoque tamen episcopus fuit, quemadmodum et Acacius, de cuius ordinatione Papa statuit Anastasius : ut scilicet, quos post damnationem ordinavit Acacius, nulla portio laesionis attingeret. Denique si pater meus adulter est, et ego ex adulterio nascor, profecto ut non legitimus ex hereditate repellor : quod tamen non paterer, etiam si pater meus probaretur veraciter homicida. »

3. Lettre à Ignace du 10 novembre 871, dans HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. V, col. 1110. D. HEFELE, *Conciliengeschichte*, IV, p. 437, a compris, ce passage comme affirmant la nullité de l'ordination de ces prêtres, ordonnés pour la Bulgarie par Photius. Cf. traduction DELARC, VI, p. 3.

4. IOHANNIS PAPAE *Epistolae*, dans *P. L.*, t. CXXVI, col. 855 : « Hunc ipsum patriarcham [Photium] cum omnibus sive episcopis sive presbyteris, ceu cae-

extérieure est bien changée. Ignace est mort (877-8); et Photius lui a succédé sur le siège patriarcal; il s'applique même à ne pas empiéter sur les droits du pape en Bulgarie. Au point de vue ecclésiastique une réconciliation est donc possible. Or au point de vue politique, elle est souverainement désirable : en Italie, le pape est environné d'ennemis, dont les principaux sont les ducs de Spolète et les Sarrasins. S'il pouvait obtenir du puissant empereur Basile une collaboration armée, ce serait la fin de cette crise terrible de l'année 879. De là les concessions de Jean VIII. Elles sont restées sans récompense ; le pape a dû excommunier de nouveau Photius, et il a été jugé très sévèrement par la postérité [1].

Jusqu'à la seconde déposition de Photius en 886, la situation resta ce qu'elle avait été pendant les dernières années de son premier pontificat (863-867). Rome reprenait une attitude de résistance irréductible. Mais ces variations produisaient, en Orient, une impression déplorable. Les finesses de la politique byzantine aidant, plusieurs ne savaient plus à quelle solution s'arrêter. Les papes critiquaient les ordinations de Photius ; le patriarche attaquait l'élévation du pape Marin [2], successeur de Jean VIII; il essaya même de réordonner les clercs ordonnés par Ignace, et y réussit quelquefois [3]. Mais s'étant bientôt heurté à une opposition décidée, il inventa une manière ingénieuse de les réconcilier [4]. Au milieu de ces controverses, la

teris clericis et omnibus laicis, in quos iudicii fuerat censura prolata, ab omni ecclesiasticae sanctionis vinculo absolvimus, sanctaeque Constantinopolitanae Ecclesiae iudicamus recipere sedem. »

1. Le P. LAPÔTRE (*Jean VIII*, p. 6 et suiv.) a tenté de justifier le pape.

2. Photius attaquait l'élection du pape Marin parce que celui-ci, précédemment évêque de Céré en Etrurie, était passé de ce siège à celui de Rome. Le droit canonique de ce temps, d'ailleurs très souvent violé, interdisait les translations épiscopales. Photius avait décidé l'empereur Basile à écrire à Rome à ce sujet. Cette lettre est perdue, mais on a la réponse envoyée par le pape Étienne V dès le début de son pontificat (sept.-oct. 885); elle se trouve dans HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. V, col. 1115.

3. Le fait est attesté dans une sorte de *Synodicon* contemporain des événements : « Alii quidem vi coacti, alii volentes communicarunt. Et quidam impositas ab eo poenas ecclesiasticas quindecim dierum, ut qui illum antea damnavissent, susceperunt. Plurimos vero illorum denuo consecravit, vocavitque illam mysticam consecrationem... eliminandum... necnon et eos qui ab illo denuo sacrilege consecrati sunt. » *Ibid.*, col. 1138.

4. Le fait est attesté dans la *Biographie d'Ignace* par Nicetas (c. 890) : « Consecratos a sancto Ignatio reconsecrare conatur. Quod cum aeque parum succederet, omnesque indignissime ferrent, atque exsecrarentur, ne ita quidem defecit iniquitas. Humeralibus et orariis et aliis status sacerdotalis coemptis insignibus, secreto preces super ea quasdam (si tamen preces, et non potius dirae exsecrationes appellandae sunt) pronuntiabat : sicque ea singulis locis

nature et les conditions du pouvoir d'ordre finissaient par s'obscurcir dans bien des esprits.

Après l'éloignement de Photius, la paix aurait pu se faire. L'empereur Léon VI plaça sur le siège patriarcal son frère, le prince Étienne. Fait gênant, Étienne avait été ordonné diacre par Photius. Il se trouvait donc sous le coup d'une déposition perpétuelle. On commença, tout de même, par le consacrer (décembre 886). Puis on entama des négociations avec Rome. Elles n'aboutirent pas. Les papes Étienne V et Formose[1] parlèrent encore plus durement que Nicolas I et Hadrien II. Après sept ans d'épiscopat, le patriarche Étienne mourait, en 893, sans avoir été reconnu par les papes. En fait, les clercs et évêques consacrés par Photius restèrent, pour la plupart, en charge. Dans quelle mesure cette situation fut-elle acceptée et légitimée par Rome? On ne saurait le dire. Il y avait eu un tel manque de suite et de tels échecs, dans la politique pontificale, sur ces questions, que la paix se fit, de guerre lasse, par laisser aller et laisser faire, plutôt que par une décision autorisée[2]. C'était d'ailleurs le temps où l'Église romaine voyait se faire autour d'elle les ténèbres tragiques du dixième siècle[3].

muneris largitionisque dabat. » Dans HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. V, col. 1007.

1. La demande en faveur du patriarche Étienne fut faite à mots couverts, par le métropolitain Stylianus, qui était toujours resté fidèle au parti d'Ignace (*Ibid.*, col. 1122). Une lettre de l'empereur, laquelle devait être plus explicite, s'est perdue. Vers 888 Étienne V répondit (*Ibid.*, col. 1130) en demandant des explications. Stylianus les fournit (*Ibid.*) dans une nouvelle lettre. Tandis que d'aucuns admettaient qu'en 886 Photius avait démissionné librement, d'autres, s'en tenant aux décisions de Nicolas I et d'Hadrien II, disaient qu'il n'avait pas démissionné, car il n'avait jamais été évêque. Le pape Formose répondit en 892 (*Ibid.*, 1131): il acceptait la seconde opinion; de plus, les clercs ordonnés par Photius ne pouvaient être réintégrés. Le pape traitait tout simplement Photius de laïc. Cette expression ne doit pas être prise à la lettre. Elle avait déjà été employée par Nicolas I, dans la lettre *Ad universos catholicos* du 13 novembre 866 (*Ibid.*, col. 120), et dans les décisions du VIII[e] concile œcuménique, comme on l'a vu plus haut.

2. HERGENROETHER, *Photius*, t. II, p. 701.

3. A noter que Photius s'est réclamé de la décision du concile de Nicée relative aux Méléciens d'Egypte (cf. plus haut, p. 38-39) pour réordonner certains clercs d'Ignace. Cela résulte du texte cité à la note 3 de la page 144. Les mots « vocavitque illam [reordinationem] *mysticam* consecrationem » sont une allusion aux mots μυστικωτέρᾳ χειροτονίᾳ βεβαιωθέντες de la lettre du concile de Nicée relative aux clercs méléciens.

CHAPITRE VIII

LA POLITIQUE ET LES ORDINATIONS A MILAN, A ROME ET A VÉRONE.

La réordination de Joseph, évêque de Verceil, fut faite, par l'ordre de Jean VIII, par le métropolitain de Milan. Elle se rattache à l'épisode le plus décisif d'un pontificat qui fut, par ailleurs, si agité. C'était à la mort de l'empereur Charles le Chauve (6 octobre 877), événement qui ouvrait au pape les perspectives les plus inquiétantes sur l'avenir. Sous Jean VIII, la situation du Saint-Siège fut toujours très précaire. Il fallait repousser les Sarrasins, qui, établis dans l'Italie méridionale, menaçaient la campagne romaine et les murs de la ville; tenir tête, à Rome même, à un fort parti de mécontents; et enfin déjouer les intrigues des ducs de Spolète et du marquis de Toscane. Avec Charles le Chauve, l'empereur de son choix, Jean VIII pouvait espérer faire face à ces difficultés; mais lors de la mort imprévue de ce protecteur, c'étaient les garanties les plus essentielles de sécurité qui faisaient défaut. Il fallait, à tout prix, trouver un empereur qui fût soucieux de remplir ses devoirs de protection envers le Saint-Siège [1].

Cette nécessité apparut plus urgente encore, après un attentat commis contre le pape. Celui-ci fut retenu captif, pendant un mois, dans l'église de Saint-Pierre, par Lambert de Spolète. Il était donc à la merci du premier coup de main. Aussi se décida-t-il à partir pour la France. Il arrivait à Arles, le jour de la Pentecôte, 11 mai 878.

Son intention était de provoquer une réunion des princes carolingiens, et d'y faire nommer l'empereur dont il avait besoin.

1. Sur cette situation de Jean VIII à la mort de Charles le Chauve, lire L. Duchesne, *Les premiers temps de l'état pontifical*, p. 141 et suiv.; et A. Lapôtre, *Le pape Jean VIII*, p. 316 et suiv.



A cette fin, le pape avait donné rendez-vous en France, aux principaux personnages d'Italie et, parmi eux, au métropolitain de Milan, Ansbert. Il s'agissait de faire l'union dans le monde politique, et le titulaire du siège de Milan avait une influence qu'il était impossible de négliger. De là une convocation adressée à lui et à ses suffragants [1]. C'est cet appel qui allait amener un conflit d'une nature très spéciale entre l'évêque de Milan et le pape.

Dans les négociations entreprises pour donner à l'empire un titulaire à son gré, l'échec de Jean VIII fut complet. Les réunions de Troyes (août-septembre 878) ne donnèrent aucun résultat. Le pape imagina alors une combinaison, celle de donner l'empire à Boson, le nouveau maître d'Arles et de la Provence. De là des convocations lancées de tous côtés, pour une nouvelle réunion à Pavie, en décembre de la même année. Mais les abstentions furent si nombreuses qu'aucune décision ne fut possible. A partir de ce moment, Jean VIII, ne pouvant diriger les événements, dut les subir, et accepter comme roi d'Italie (880) et empereur (881) Charles le Gros, en qui il n'avait pas grande confiance. Les événements justifièrent ces craintes. Le nouveau protecteur ne fut d'aucun secours au Saint-Siège. Jean VIII mourut entouré d'ennemis et victime d'une conspiration : il semble bien qu'il a été assassiné.

La succession de Charles le Chauve a donc constitué la crise la plus grave du pontificat si agité de Jean VIII. Au cours de cette crise, la politique pontificale a rencontré bien des oppositions; mais aucune, semble-t-il, ne fut aussi sensible au pape que celle de l'évêque de Milan, Ansbert. Celui-ci adopta une attitude d'inertie et de désobéissance absolue. Dans les termes les plus pressants, Jean VIII l'avait convoqué au concile de Troyes; puis, lors de son retour de France, il lui avait donné rendez-vous à la frontière d'Italie [2], au concile de Pavie [3], au synode romain [4] de mai 879. Toutes ces sommations, formulées dans les termes les plus émouvants et les plus énergiques, restaient sans résultat. Au plus fort d'une crise redoutable, l'évêque de Milan refusait de collaborer à la politique pontificale.

1. JOHANNIS PAPAE *Epistolae et decreta*, dans *P. L.*, t. CXXVI, *Ep.* 118, col. 771 (avril-mai 778).
2. *Ibid.*, *Ep.* 165, col. 806 (oct.-nov. 878).
3. *Ibid.*, *Epist.* 168, col. 807 (novembre); *Epist.* 171, col. 808 (décembre).
4. *Ibid.*, *Epist.* 200, col. 822 (mars 879).

Il adoptait vis-à-vis du pape l'attitude qu'avaient les grands feudataires carolingiens vis-à-vis de leurs souverains. Sans se soucier de l'intérêt général, il négociait pour son compte, et il semble bien que, ne partageant pas les préférences de Jean VIII pour un empereur de race française, il avait partie liée avec les princes allemands.

Ce qui est sûr, c'est que Jean VIII éprouvait, de cette opposition, une irritation extrême. Au concile romain de mai 879, il excommunia l'évêque [1], et le menaça de peines ecclésiastiques encore plus graves [2], s'il ne comparaissait, avec ses suffragants, au concile romain du mois d'octobre. Le pape renouvelait ces menaces un mois plus tard, le 14 juin [3]. Ansbert avait aggravé son cas en refusant de recevoir deux légats du pape, et en continuant à exercer son ministère et à célébrer, sous le coup de l'excommunication. Encore cette fois, le vieil Ansbert ne bougea pas. Ni député ni excuses ne furent envoyés par lui au synode romain du mois d'octobre. C'en était trop. Le 15 octobre 879, Jean VIII déposait Ansbert; il écrivait aussitôt au clergé de Milan [4], pour lui prescrire de procéder à l'élection d'un nouvel archevêque; il envoyait, en même temps, deux légats pour le représenter au vote; enfin il se réservait le droit de consacrer le nouvel élu. La sentence prononcée contre Ansbert était ainsi motivée : « Ansbertum... *episcopali honore privavimus,* quia ante audientiam (sa comparution à Rome) communicare pertinaciter praesumpserit, et ante legitimum suae purgationis examen ministerium sacrum contra statuta maiorum temere agere non dubitavit, et *quia nondum a vinculis excommunicationis absolutus in Vercellensi ecclesia episcopum enormiter ac pervicaciter ordinare, contra regiam voluntatem, praesumpsit.* » C'est cette ordination d'un évêque de Verceil par Ansbert excommunié qui allait amener Jean VIII à prendre une décision sans précédent dans l'histoire des papes.

Une telle affaire intéressait, évidemment, le souverain temporel de l'Italie. Ce pays était passé de Charles le Chauve à Carloman, puis à Charles le Gros. Jean VIII écrivit donc à ce

1. *Ibid., Epist.* 212, col. 829 (1er mai).
2. *Ibid., Epist.* 223, col. 836 (19 mai). « Scias pro certo quoniam maiori te iudicii ecclesiastici vinculo, velut inobedientem incunctanter ligabimus. »
3. *Ibid., Epist.* 240, col. 850.
4. *Ibid., Epist.* 265, col. 886.

dernier [1]. Il lui dit qu'Ansbert, étant excommunié, avait ordonné le prêtre Joseph, évêque de Verceil. Le pape n'avait pas reconnu cette ordination; aussitôt, il avait consacré évêque de Verceil un certain Cospert; maintenant, il demandait au roi de reconnaître ces divers actes. Le même jour, le pape écrivait au clergé de Verceil [2]; il renouvelait les communications faites à Charles le Gros; mais pour les justifier, il ajoutait un argument. Ansbert étant excommunié n'a pu procéder à une ordination, car n'ayant rien, il ne pouvait rien donner : « Nam cum praedictus Ansbertus dudum Mediolanensis archiepiscopus esset regulariter excommunicatus, *aliquam vel minimorum in Ecclesia Dei consecrationem graduum facere nullo modo potuit; quia quod non habuit dare profecto nequivit* [3]. » Le pape exhortait ensuite le clergé de Verceil à accueillir l'évêque Cospert. Enfin tous les actes accomplis par l'intrus Joseph devaient être annulés : « omnia quae fecit esse iudicamus vacua et inania, quia legitimus ipse non fuit episcopus ».

Comme on pense, le métropolitain de Milan se défendit de son mieux. Il fit appel à Charles le Gros, qui écrivit au pape. Le roi reconnaissait volontiers l'élévation de Cospert à Verceil, mais il demandait le maintien d'Ansbert à Milan. Le 24 novembre, le pape répondit qu'il ne pouvait faire droit à cette requête [4]. La sentence portée ne pouvait être retirée que si le coupable comparaissait à Rome. Ansbert se décida à donner satisfaction au pape. Vint-il à Rome? Très probablement, oui. En tout cas, il fit tenir à Jean VIII une promesse de fidélité confirmée par un serment [5]. Ces faits se passaient dans le courant de l'année 880.

I. — La réordination de l'évêque de Verceil par Jean VIII.

Restait à régler la question de l'ordination de Joseph, ex-évêque de Verceil. Ansbert s'intéressait particulièrement à lui. Aussi avant de tenter quoi que ce fût en sa faveur, adressa-t-il

1. *Ibid., Epist.* 266, col. 887 (24 octobre).
2. *Ibid., Epist.* 267, col. 887.
3. On reconnaît ici une formule qui se trouve dans la lettre d'Innocent I aux évêques de Macédoine et dans saint Cyprien : cf. plus haut, p. 70 et p. 18. Prise à la lettre par saint Cyprien, et par Jean VIII dans ce passage, elle ne laisse pas subsister l'efficacité *ex opere operato* des sacrements.
4. *Ibid., Epist.* 276, col. 894 (24 novembre 879).
5. Cela résulte de la lettre citée à la note suiv.

une consultation à Rome. Qu'y aurait-il à faire si Joseph venait à être élu évêque par une des églises d'Italie? Le pape répondit qu'après en avoir délibéré dans un synode tenu à Saint-Pierre, il décidait que, dans un cas pareil, Joseph ayant été régulièrement élu, devait, tout simplement, être réordonné, car il n'avait rien reçu dans la première consécration, conférée par un excommunié. La sentence fut bientôt appliquée. Joseph ayant été élu par l'Église d'Asti fut réordonné par Ansbert. Mais cet acte provoqua des protestations violentes. Aussi, pour se couvrir, l'évêque de Milan demanda-t-il au pape une déclaration. Elle fut envoyée, le 15 février 881, et très explicite comme on va le voir; la réordination accomplie était complètement approuvée :

Consultationis[1] tuae qua nos super Joseph, nuper in Vercellensi Ecclesia ordinatum, nova nunc electione vel ordinatione in Ecclesia Astensi, consulere voluisti, perspectis suggestionibus, quibus super hoc nostrae auctoritatis consultum requiris, canonicum iudicavimus, et nostris tibi decretis convenienter, propitia Divinitate, respondimus.

Fuerat autem de illo primum, ut ipse mecum advertis, quoddam irregulariter institutum; sed nos apud B. Petrum apostolum, cum sancta synodo residentes, salubri potiti consilio, et animositatem illius correximus, et misericordiae fomenta, gratia Sancti Spiritus revelante, protinus adhibuimus, scilicet ut, *eo in pristinum ordinem reducto,* si alium episcopatum ei concedere voluisses, et cleri vel populi vota hunc sibi concorditer in episcopum expeterent, et eligeretur, *et sicut qui nihil ab ordinatore prius acceperit, in episcopum crearetur.*

Interea accidit ut, Astensis Ecclesiae rectore proprio obeunte, permissu Caroli gloriosi regis, idem Joseph, post electionem cleri et expetitionem populi, in eadem ecclesia deberet ordinari episcopus, tua fraternitas, tam nostra absolutione quam etiam ipsius regis exhortata monitionibus, hoc libenter admisit *et canonice iussa complere conata est.* Quod quia nunc sententiam nostram tu quoque secutus, et regalem permissionem devote, sicut condecet, es amplexatus, *praefatum Ioseph presbyterum sanctae Ecclesiae Astensi episcopum praefecisti, et ordinationem illius ratam haberi decernimus, et omnium ora contra hoc quoquo modo mussitantia apostolica auctoritate obstruimus;* quia sicut de irregulariter quibuslibet habitis nos ad haec corrigenda zelus iustitiae excitat, ita de bonorum virorum laudabilibus factis gratia divina laetificat. Nam et sedes apostolica, iuxta quod S. Leo papa scribit, hanc temperantiam servat, ut et severius agat cum obduratis et veniam cupiat praestare correctis : et ideo his omissis, *de praelibati Joseph iterata creatione sanctitas tua in nullo penitus haesitet*, quia hanc et nos approbatam admittimus, et ab omnibus admittendam esse mandamus : *quia quod non ostenditur factum per impositionem manus illius, qui*[2] *tempore suae ligationis*[3], *quod dare visus est, ut ita dixerim, non habuit, ratio non sinit ut videatur iteratum.*

1. *Ibid., Epist.* 310, col. 920.
2. Le texte imprimé donne *cui.*
3. Le texte imprimé donne *legationis.*

Ce texte est parfaitement clair. Joseph, n'ayant rien reçu dans l'ordination faite par Ansbert « tempore ligationis », n'était pas évêque, mais prêtre, comme avant cette ordination; pour ce motif, il a dû être consacré évêque avant d'être placé sur le siège d'Asti : « praefatum Joseph *presbyterum* sanctae ecclesiae Astensi episcopum praefecisti ». Mais ce n'est pas là une réitération, puisque la première ordination était nulle.

On retrouve là le langage de tous ceux qui ont réitéré le sacrement de l'ordre : s'ils ne peuvent nier qu'ils font une réordination matérielle, ils déclarent que la réitération n'est qu'apparente, la première ordination ayant été nulle. Tant on savait qu'une ordination valide ne peut pas être réitérée! Mais la question était de savoir si la première ordination était nulle. Jean VIII l'affirme; la théologie le nie : l'excommunication ne saurait empêcher un évêque de transmettre le pouvoir d'ordre.

Il y a intérêt à noter les termes employés par Jean VIII pour désigner les actes de cette procédure. A un endroit, le pape distingue les peines portées contre Ansbert et Joseph : « Ansbertum dudum archiepiscopum... *omni episcopali honore privavimus,* et eum quem illicite ordinavit episcopum, decrevimus synodali iudicio *depositum esse ab ordine episcopatus;* intuitu tamen misericordiae *in pristinum quo erat antea gradum reverti* [1]. » Le même jour, en écrivant à l'Église de Verceil, il s'exprime différemment : « eumdem archiepiscopum et hunc ipsum Joseph... omni episcopali honore *decrevimus esse privatos et alienos :* tamen intuitu misericordiae..., iam fatum Joseph, invasorem ecclesiae vestrae, *de ordine episcopali deiectum, in gradum et ordinem quo prius exstitit, omnimodo reverti. Nam cum praedictus Ansbertus... quod non habuit, dare profecto nequivit* [2] ». Dirat-on que les mesures portées contre Ansbert et Joseph étaient de même nature? Ce serait aller contre le témoignage de la dernière lettre de Jean VIII à Ansbert transcrite plus haut, et d'après laquelle Joseph, évêque intrus de Verceil, était seulement prêtre [3]. En réalité, les lettres de Jean VIII nous mettent en présence d'une double forme de déposition : celle d'Ansbert est

1. *P. L.*, t. CXXVI, *Epist.* 266, col. 887.
2. *Ibid.*, *Epist.* 267.
3. On ne peut pas admettre que Jean VIII considérât la peine de la déposition comme faisant perdre le pouvoir d'ordre. Dans ce cas-là il aurait dû faire réordonner l'archevêque de Milan aussi bien que Joseph de Verceil, car les deux avaient été frappés de la même peine.

l'équivalent de la déposition canonique d'aujourd'hui; celle de Joseph est l'équivalent de la déposition de Constantin [1], à Rome, en 769; c'est une déclaration de nullité de l'ordination usurpée : « *eo in pristinum ordinem reducto... et sicut qui nihil ab ordinatore prius acceperit, in episcopum crearetur* [2] ».

Cette lettre n'a pas été connue, aux XIe et XIIe siècles. Comme elle eût été citée, au cours des controverses sur la validité des sacrements administrés par les excommuniés ! Il n'en a rien été, car elle était enfouie dans un manuscrit du Mont-Cassin, qui a échappé aux chercheurs. Et, ici, il suffit de rappeler une histoire qui a été parfaitement débrouillée par le P. Lapôtre [3]. A une date qu'on ne saurait préciser, mais antérieure au XIe siècle, la seconde partie du registre de Jean VIII (contenant les lettres depuis le mois de septembre 876 jusqu'à la fin du pontificat et par suite les lettres relatives à l'affaire d'Ansbert) disparut de Rome. Au XIe siècle, ce registre mutilé se trouvait au Mont-Cassin, où un moine en fit alors une copie. Celle-ci fut donnée aux archives pontificales, vers la fin du XIIIe siècle; elle s'y trouve encore, et forme le premier volume de la longue série des registres pontificaux. Ainsi s'est fait que le moyen âge n'a pas connu cette lettre, qui aurait pu avoir une grande influence sur les controverses dont nous retraçons l'histoire.

En 879, malgré les déclarations si formelles de Nicolas I et d'Hadrien II, Jean VIII a admis à l'exercice de leurs ordres Photius et les clercs ordonnés par Photius. L'année suivante, il a prescrit la réordination de Joseph évêque de Verceil, qui avait été consacré par l'archevêque de Milan excommunié. C'est donc qu'il s'attribuait, sinon un pouvoir décisif, du moins un arbitrage singulièrement étendu et autorisé sur les conditions de transmission du pouvoir d'ordre. La raison d'opportunité semble d'ailleurs avoir pesé grandement, aux yeux de Jean VIII, en ces matières. En 880, il voulut donner une bonne leçon aux évêques grands seigneurs de la Lombardie.

II. — L'annulation des ordinations faites par le pape Formose.

L'affaire des ordinations du pape Formose [4] (891-896) cons-

1. Voir plus haut, p. 105-106.
2. *P. L.*, t. CXXVI, *Epist.* 310, col. 920.
3. A. Lapôtre, *Le pape Jean VIII*, p. 1 et suiv.
4. On trouvera l'indication des sources et la bibliographie du sujet dans

titue la démarcation entre l'histoire brillante de la papauté au IXe siècle et la longue série de scandales qui allaient se succéder à Rome, pendant cent cinquante ans, jusqu'au milieu du XIe siècle. Cette affaire a préoccupé l'opinion pendant plus de trente ans, et au moins jusqu'à la mort de Jean X, en 928. On ne saurait dire cependant qu'elle marque la transition entre des périodes de grandeur et d'abaissement, car la chute se fit d'un seul coup, et si profonde que le niveau dernier fut dès lors atteint.

Ce scandale fut occasionné par une question politique. Il aurait dû disparaître avec la cause qui lui avait donné naissance. Il n'en fut rien. Le milieu de Rome était si malsain que cette affaire scandaleuse s'y acclimata et devint endémique. La crise eut des périodes d'assoupissement et de réveil. Des papes ont solennellement condamné l'injustice commise contre Formose par un de leurs prédécesseurs ; d'autres papes ont cassé ces sentences de cassation, et ont déclaré intrus les papes qui les avaient rendues. La question des ordinations de Formose donne l'impression de l'affaire du pape Constantin de 769, continuée pendant trente ans.

Tout comme ses prédécesseurs, Formose, souverain temporel de Rome, avait besoin d'un protecteur qui le soutînt contre l'aristocratie romaine et contre les ennemis du dehors. D'autre part, cette fonction de protecteur du Saint-Siège était si avantageuse qu'elle était avidement convoitée. Tout comme Jean VIII, Formose désirait choisir le souverain qui aurait la charge de le protéger. Malheureusement sa politique fut contradictoire. Deux candidats prétendaient à la couronne impériale : Guy ou Lambert, princes de la maison de Spolète, et Arnoul, roi d'Allemagne. Les premiers, étant en Italie, pouvaient devenir gênants; le roi d'Allemagne, étant éloigné, n'interviendrait que dans les grandes occasions. Les préférences de Formose étaient pour Arnoul. Il est vrai qu'au début du pontificat, le pape subit les princes de Spolète et sacra même Lambert, l'héritier de la maison. Mais, en secret, il appelait Arnoul, qui, étant arrivé à Rome, fut sacré par le pape le 22 février 896. Quelques semaines plus tard, Arnoul mourait, laissant Formose exposé à la vengeance des princes de

J. HERGENROETHER, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, tome 2, p. 189 et 197, Fribourg en B., 1905. Y ajouter L. DUCHESNE, *Les premiers temps de l'état pontifical* (754-1073), p. 153 et suiv., Paris, 1898.

Spolète qu'il avait trompés. Le pape eut une vision si nette du péril, qu'il en mourut, le 4 avril 896.

Neuf mois plus tard, en janvier 897, sous le pape Étienne VI, un sinistre procès avait lieu à Rome : c'est le concile cadavérique. Sur les ordres des princes de Spolète, le corps de Formose fut exhumé, et placé sur un siège au milieu de l'assemblée où allait être jugée l'administration de Formose. Le jugement était rendu d'avance. Il s'agissait de condamner Formose comme un intrus, et de déclarer nuls ses actes pontificaux. C'est surtout le couronnement d'Arnoul effectué le 22 février 896 que l'on voulait annuler. Mais les actes ecclésiastiques de Formose, et particulièrement les ordinations faites par lui, furent englobés dans la condamnation. L'affaire politique se compliqua de récriminations ecclésiastiques. Comme toujours, le parti vainqueur déniait le pouvoir d'ordre à ses ennemis.

On trouva bien vite des considérants pour justifier la sentence préparée d'avance. La carrière de Formose avait été mouvementée, et même présentait des accidents faciles à exploiter. Formose avait eu des difficultés avec Jean VIII. Déposé et excommunié le 19 avril 876, Formose, cardinal-évêque de Porto, avait été réconcilié et admis à la communion laïque, au synode de Troyes du mois d'août 878, présidé par Jean VIII. Mais il avait dû s'engager par serment à ne plus reparaître à Rome, et à ne jamais réclamer la dignité épiscopale. Il est vrai que le pape Marin, successeur de Jean VIII, a gracié Formose, et l'a remis en possession de son évêché de Porto. Mais on rapporta tout de même ces vieilles histoires, au concile de 897. On y invoqua aussi, contre le mort, la translation, interdite par les anciens canons, qui l'avait fait passer du siège de Porto à celui de Rome : mais on ne tint aucun compte des précédents assez nombreux qui avaient enlevé, à cette antique loi, tout le meilleur de sa force. On souleva aussi d'autres charges. Enfin, le mort fut condamné, déclaré intrus, dépouillé des ornements pontificaux, et privé des doigts qui lui avaient servi à bénir. Puis, après une halte de quelques jours dans le cimetière des étrangers, il fut jeté au Tibre.

Les actes de Formose furent cassés. Pendant son pontificat de cinq ans, Formose avait fait de nombreuses ordinations de clercs tant romains qu'étrangers. Il semble qu'au début on n'osa pas les déclarer nulles. On déposa tous les clercs romains ordonnés

par Formose ; on n'inquiéta pas les autres, qui étaient hors d'atteinte [1].

Les successeurs d'Étienne VI s'appliquèrent à annihiler cette procédure. Théodore II (897) et Jean IX tinrent, à Rome et à Ravenne (898), des conciles dans lesquels les clercs ordonnés par Formose furent remis en possession de leur charge. Ces actes de réparation demandaient du courage, car le parti hostile à Formose était très fort. A la mort de Théodore II (897), ce parti avait été assez puissant pour opposer un compétiteur au nouveau pape Jean IX : c'était Serge, sacré évêque de Caere par Formose, et condamné avec ses principaux partisans, au concile de Rome de 898, par Jean IX. Mais la fortune tourna assez vite. Cinq ans après, en 904, il y avait trois papes à Rome : Léon V, élu à la fin de juillet 903, et incarcéré par son successeur Christophe, en septembre suivant; Serge III, le compétiteur de Jean IX en 897, qui, succédant à Christophe, supprima bientôt ses deux prédécesseurs. Les contemporains eurent la sensation d'une période de ténèbres et de folie [2].

Le pontificat de Serge III (904-911) fut digne d'un tel début. Il suffit de mentionner la reprise du procès de Formose, dans un concile romain. Les clercs qui avaient été réhabilités par Théodore II et Jean IX furent considérés comme des laïcs. Ils eurent le choix entre perdre leur charge ou se laisser réordonner [3]. Puis, ces mesures furent étendues à l'Italie entière et au delà [4]. On poursuivit les évêques qui avaient été ordonnés par

1. Le prêtre Auxilius, dont il va être question, écrit en 908, dans son traité *In defensionem sacrae ordinationis Formosi* : « ordinationes tamen eius [Formosi] procul existentes, sicut omnes nostrarum regionum testes existunt, exagitare non ausus est [Stephanus V]. » Dans E. Duemmler, *Auxilius und Vulgarius* etc., p. 71, Leipzig, 1866.

2. Le même Auxilius dit : « Unde totus orbis divina illustratur luce, tristes eruperunt tenebrae. » *Ibid.*, p. 62. Et son contemporain, le grammairien Vulgarius, dans le traité *De causa Formosiana libellus* : « Quod nuper de Leone et Christoforo sacris apostolicis actum totus mundus contremuit : quando simul tres luctabantur apostolici, quorum unus [Sergius III] qui fortior reliquos duro domans ergastulo, vitam eorum cruda maceratione decoxit ac tandem miseratus (!) diro martyrio finiri compulit... O aurum quomodo mutasti colorem tuum optimum! Sparsi sunt lapides sanctuarii in capite platearum, nimirum Balthasar potat in fialis aureis. Hierusolymitana caecitas transiit redivive in arces Romanas. » *Ibid.*, p. 135.

3. Auxilius écrit dans le *In defensionem* etc. (*Ibid.*, p. 78) : « Quosdam autem ex illis, tamquam si nihil sacrae unctionis habuerint, novum imitati sacrilegium, iterum consecrare non timuerunt, tamquam si prima in eis non consecratio sed magis execratio fuerit. »

4. Auxilius, dans son traité *De ordinationibus* etc., chap. 9 (*P. L.*, t. CXXIX, col. 1083), répond à l'objection suivante : « Numquid omnes qui Formosi consecrationem nihil esse professi sunt, et in eodem ordine iterum consecrati

Formose et qui, depuis plusieurs années, avaient procédé à de nombreuses ordinations [1]. Il fut interdit de joindre le titre de prêtre et d'évêque au nom de Formose. C'était prononcer la révision de situations ecclésiastiques jusque-là incontestées. On en vint à douter de la validité des actes religieux les plus essentiels [2]. De là, une agitation très longue, au cours de laquelle une littérature de controverse se forma. Les conditions de validité de l'ordination furent alors discutées en détail.

II. — Défense des ordinations de Formose par Auxilius.

Serge III et son parti invoquaient, contre les ordinations de Formose, les arguments déjà formulés pendant le concile cadavérique : les condamnations portées par Jean VIII contre Formose, et la translation qui avait fait passer le malheureux cardinal, du siège de Porto sur celui de Rome. Les ordinations faites par Formose étaient incontestablement valides.

Un clerc du pays franc, qui paraît s'appeler Auxilius, était venu à Rome, à la fin du IXe siècle, et avait été ordonné par Formose. Puis, il s'était établi en Italie et semble finalement s'être fixé à Naples. Il avait été convoqué au concile romain dans lequel Serge III reprit le procès de Formose, mais il se garda bien d'y paraître. Aussi fut-il l'objet de poursuites de Serge III. Comme il était cultivé, il voulut se défendre. De là ses ouvrages.

En 908, il écrit le traité *In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi I;* puis vers 911, un dossier patristique intitulé *De ordinationibus papae Formosi;* enfin vers le même temps, le dialogue *Infensor et defensor*. La parenté de ces trois ouvrages est étroite. En revenant, à trois reprises, sur une question assez limitée, l'auteur est devenu de plus en plus maître de son sujet. Le progrès réalisé d'un ouvrage à l'autre est manifeste. Le premier en date, *In defensionem* [3], est assez confus : il y est question, sans aucun ordre, de la politique ecclésiastique de Serge III [4],

sunt, ad inferna praecipitantur ? Neque enim Deus tantam episcoporum, presbyterorum atque levitarum multitudinem perdet ? »

1. Voir plus loin l'histoire de l'évêque de Nole, et celle, non identique mais analogue, de l'évêque de Naples.

2. *De ordinationibus*, ch. 28, *Ibid.*, col. 1070.

3. Ce traité se trouve dans E. DUEMMLER, *Auxilius und Vulgarius* etc., p. 59-94, Leipzig, 1866.

4. *Ibid.*, p. 60, menaces exercées par Serge III pour faire condamner les or-

du procès de Formose [1], des prescriptions du droit canon et de la théologie sur la translation des évêques.

Le *De ordinationibus* est un traité didactique. Une première partie montre que les translations d'évêques ne sont pas absolument interdites par le droit [2]. Une seconde prouve que les ordinations faites par Formose doivent être admises, même s'il y a eu quelque irrégularité dans l'élévation de ce pape [3]. La fin du traité examine des questions d'ordre pratique : comment doit être jugée cette affaire; quelle est, dans des cas pareils, l'autorité du pape et celle du concile général [4]. Le troisième ouvrage, intitulé *Infensor et Defensor* [5], est le meilleur des trois. C'est une discussion contradictoire entre un adversaire et un partisan des ordinations de Formose. Ce traité se distingue par une forme assez serrée et par la fermeté des idées. L'auteur a été bien inspiré par les circonstances. Il n'écrit pas un ouvrage théorique, mais une consultation demandée par Léon, évêque de Nole. Celui-ci, ayant été consacré évêque par Formose, se vit, comme tant d'autres, sommé de se faire réordonner. Il demanda conseil de divers côtés, et enfin à Auxilius, que ses précédents ouvrages sur la question avaient fait connaître. Aussi, dans ce nouveau traité, celui-ci employa-t-il tous ses moyens de persuasion. Voici un résumé des idées de l'auteur dans ces trois ouvrages.

Il suffira de signaler l'attitude d'Auxilius à l'égard de la papauté. Il a un très grand respect pour le Saint-Siège, mais, dans le cas présent, il refuse de se soumettre aux exigences de Serge III, qui voulait faire accepter par tous la nullité des ordinations de Formose. Serge III faisait appuyer sa thèse, à cet égard, par les publicistes qu'il avait sous la main. A bout d'arguments, ceux-ci invoquaient l'autorité souveraine du pape. Ils mettaient leurs contradicteurs en présence des textes qui prescrivent l'obéissance au Saint-Siège. Auxilius examine à plusieurs

dinations de Formose. P. 61, la manière dont il traite d'intrus ses prédécesseurs depuis Formose. P. 84, comment Serge III, qui avait été consacré évêque de Caere par Formose, se fait de nouveau consacrer évêque à Rome.

1. *Ibid.*, p. 63-65, la déposition de Formose. P. 66, sa réconciliation. P. 67, sa translation de Porto à Rome.

2. Ce sont les 15 premiers chapitres du traité, dans *P. L.*, t. CXXIX, col. 1059-1066.

3. Ce sont les chapitres 16-27, *Ibid.*, col. 1066-70. C'est cette partie où sont donnés les textes traditionnels sur les conditions de validité du pouvoir d'ordre.

4. Chap. 28-40, *Ibid.*, col. 1070-74.

5. *Ibid.*, col. 1073-1102.

reprises l'objection [1], et très longuement. Ces passages montrent quelles perplexités valaient, à la conscience chrétienne, de tels scandales. Auxilius déclare sans détour que l'on ne doit pas obéir à des prescriptions injustes. Auxilius ne tient aucun compte de l'excommunication portée contre lui par Serge III; il continue à célébrer la messe. Il ne se contente pas, à propos de l'autorité ecclésiastique, de distinguer entre les préceptes justes ou injustes; il distingue la *sedes* du *sedens*. Il écrit : « Honor et dignitas uniuscuiusque *sedis* venerabiliter observanda sunt. *Praesidentes* autem si deviaverint, per devia sequendi non sunt; hoc est si contra fidem [2] vel catholicam religionem agere coeperint, in talibus eos nequaquam sequi debemus, quod plerumque apud Constantinopolitanam et Alexandrinam sedem contigit [3]. » Auxilius invoque l'instance supérieure du concile général [4]. Telles sont les revendications dangereuses que provoquait la politique de Serge III. Pour tous les pouvoirs, il est périlleux d'obliger les sujets à distinguer entre préceptes justes et injustes. Cette distinction en amène d'autres moins innocentes.

Au sujet des ordinations, Auxilius oppose à Serge III une doctrine exacte. Il établit une analogie complète entre le baptême et l'ordination. Aucun de ces deux sacrements ne peut être réitéré. Il prouve cette doctrine par la lettre de saint Grégoire à l'archevêque de Ravenne [5]. La réitération de ces sacrements est un acte hérétique [6]. Les ordinations conférées en dehors de l'Église sont valides, comme le prouvent l'histoire de l'hérétique

1. Dans le traité *In defensionem* (éd. DUEMMLER), p. 62, 73-77, 89-93. — Dans le *De ordinationibus*, ch. 32-40 (*P. L.*, t. CXXIX, col. 1071-74). Plus tard, Auxilius a ajouté de nouvelles considérations sur le même thème, dans des additions qui se trouvent dans le seul manuscrit de Bamberg, et qui ont été publiées par Dümmler, *op. cit.*, p. 107-116. — Dans le dialogue *Infensor et defensor*, ch. 11-19 (*P. L.*, t. CXXIX, col. 1085-89).

2. Cf. un passage analogue dans *Infensor* etc., chap. 31, *Ibid.*, col. 1099. Auxilius cite quelques mots de la troisième fausse décrétale d'Anaclet, puis il ajoute : « Doctores enim vel quilibet qui locum pastoris in Ecclesia tenet, si a fide exorbitaverit, est a fidelibus corrigendus, sed pro reprobis moribus magis tolerandus quam iudicandus. » Cf. *Ibid.*, col. 1100.

3. *Infensor et defensor*, chap. 18, *P. L.*, t. CXXIX, col. 1089. La même distinction se retrouve dans le *De ordinationibus*, ch. 35, *Ibid.*, col. 1073.

4. *De ordinationibus*, ch. 40, *Ibid.*, col. 1074. Cf. *Infensor* etc., ch. 5, *Ibid.*, col. 1082.

5. *Infensor* etc., ch. 5-6, col. 1082. C'est la lettre de saint Grégoire citée plus haut, p. 75.

6. *Ibid.*, ch. 6, col. 1082; *In defensionem* etc. (éd. DUEMMLER), p. 78, 79, 85.

Libère [1], et des textes de saint Léon [2] et d'Anastase II [3]; les ordinations des évêques indignes ou intrus sont valides, tout comme celles de Vigile [4], le proscripteur et le remplaçant du pape Silvère [5].

En fait d'objections à sa thèse, Auxilius examine seulement le concile romain de 769, dans lequel furent décidées la condamnation et la réitération des ordinations du pape Constantin. C'était la grande autorité invoquée par Serge III. Auxilius n'hésite pas à y voir un abus de pouvoir incapable de créer un précédent [6].

Il y a d'autres données à retenir, dans les livres d'Auxilius. A son époque, les onctions avaient été introduites dans le rite de l'ordination des prêtres, à Rome. Comme elles n'étaient pas encore pratiquées, à l'époque de Nicolas I, cette innovation se place donc dans la seconde moitié du IXe siècle. Par une argumentation *ad hominem,* ceux qui niaient la valeur des ordinations faites par Formose, reprochaient à ce pape de s'être fait réordonner évêque à l'époque de son intronisation à Rome : il aurait reçu alors une seconde imposition des mains. Auxilius répond en niant le fait. Mais, ajoute-t-il, la réitération de l'imposition des mains de l'épiscopat aurait-elle eu lieu, ce serait un fait sans conséquence : d'après saint Jérôme [7], il y a identité entre l'épiscopat et le presbytérat. Dès lors, la consécration épiscopale n'a pas la signification qu'on pourrait croire : elle complète seulement le presbytérat. D'une manière analogue, la consécration pontificale de Formose a complété sa consécration épiscopale :

Igitur cum presbyter manus impositionem accipit, ut caeteris praeponatur et episcopus appelletur, numquidnam in eo quod est presbyter iterum consecratur, et non potius, in eiusdem manus impositione, augmentum episcopa-

1. *De ordinationibus*, ch. 25, 27, col. 1068. Auxilius dépend ici de la notice légendaire de Libère dans le *Liber Pontificalis;* il regarde Libère comme un hérétique et un apostat.
2. *De ordinationibus*, ch. 16, col. 1066; cf. *P. L.,* t. LIV, *Epist.* 167, col. 1203.
3. *De ordinationibus*, ch. 19, 20, col. 1066. C'est la lettre d'Anastase II à l'empereur du même nom. Cf. plus haut, p. 76-77.
4. *Ibid.*, ch. 26, 27, col. 1069. Auxilius dépend ici de la notice de Silvère dans le *Liber Pontificalis.*
5. Auxilius cite encore le canon de Nicée en faveur des Novatiens (*De ordinationibus*, ch. 23, col. 1068; cf. plus haut, p. 36); — la lettre de saint Léon à Anatolius, *De ordinationibus,* ch. 24, col. 1068; cf. *P. L.*, t. LIV, col. 1001, *epist.* 106.
6. *Infensor* etc., ch. 4, col. 1080.
7. *Epistola ad Evangelum, P. L.,* t. XXII, col. 1192, *Ep.* 146.

lis ministerii quod non habet accipit? Sic itaque Formosus, in illa manus impositione, non id quod episcopus erat perdidit, sed augmentum apostolicae dignitatis quod non habebat accepit[1].

Cette question, relative à la différence de l'épiscopat et de la prêtrise, devait occuper longtemps, dans la suite, les théologiens [2].

Peu après la mort de l'évêque Étienne de Naples, survenue en 907, Auxilius fut amené à prendre la défense de ce personnage. Étienne avait eu une vie très agitée. Il avait subi le contre-coup de l'instabilité politique de l'Italie méridionale et des invasions sarrasines. D'abord évêque de Sorrente, il avait erré de ville en ville, pour devenir enfin évêque de Naples. C'était encore une translation épiscopale! Serge III attachait alors trop d'importance à ce manquement aux canons, pour que le cas d'Étienne de Naples passât inaperçu. Il se devait à lui-même de déclarer nulles les ordinations faites par l'évêque de Naples. Il n'y manqua pas. Auxilius prit la défense d'Étienne comme celle de Formose. Ce traité s'est conservé [3].

IV. — La discussion d'Eugenius Vulgarius.

Un professeur de grammaire de l'Italie méridionale a aussi pris part à ces discussions. C'est Eugenius Vulgarius, dont il s'est conservé deux traités [4]. Son dialogue *De causa et negotio Formosi papae* ne manque pas de mérite. La condition du baptême et celle de l'ordination y sont identifiées, quant à la validité et à la permanence dans l'âme. La réalité qui est l'effet de ces sacrements y est très nettement décrite. On trouve, dans

1. *Infensor et defensor*, ch. 26, *P. L.*, t. CXXIX, col. 1096.
2. Autre particularité de la doctrine d'Auxilius. Il admet qu'une ordination imposée par la violence est valide. *Ibid.*, col. 1075, 1076. Il est amené à discuter cette question parce que des clercs et des évêques (par exemple Serge III) ordonnés par Formose, prétendaient qu'ils avaient été ordonnés de force (*In defensionem* etc., éd. Duemmler, p. 85). Les cas n'étaient pas rares, dans l'antiquité, où l'on imposait de force la prêtrise à un diacre, pour diminuer ses chances d'arriver à l'épiscopat (*Ibid.*, p. 84). Cette particularité doctrinale d'Auxilius est contredite par la théologie. Cf. sur ce sujet le commentaire de Morin (*P. L.*, t. CXXIX, col. 1058).
3. *Libellus in defensionem Stephani episcopi*, dans E. Duemmler, *Auxilius und Vulgarius*, p. 96-106. Auxilius n'oublie pas de rappeler la réordination de Serge III, *Ibid.*, p. 102.
4. On ne parlera pas ici du second traité de Vulgarius *De causa Formosiana libellus*, qui se trouve *Ibid.*, p. 116-139.

cet ouvrage, des notions qui allaient singulièrement s'affaiblir pendant deux siècles et qu'on ne retrouvera, avec ce degré de netteté, que vers la fin du XIIe siècle. A ses contradicteurs, qui prétendaient que, par la déposition et l'excommunication, Formose avait perdu le pouvoir d'ordre, Vulgarius répond que l'ordination, pas plus que le baptême, ne peut être enlevée de l'âme : elle en est « inséparable » :

Non enim accidentia sunt quae accidant et recedant baptismus et sacerdotium per excommunicationem, ut puta quodlibet accidens : veluti sapientia quae recedit a subiecta mente aut dum desipit aut dum obliviscitur. Nec quidem perduntur per segregationem potestatis, nec ullo modo naevum infectionis in se perpetiuntur, nec mutari ut sanctum non sint : nec etiam ita evelluntur, ut sive ad malum sive ad bonum, secundum illum acceptum ordinem ordinati [1] non iudicentur. Quocirca necesse est ut concedas, sacerdotium ab accepto *inseparabile* sicut baptismum : aut si non, aliud esse donum baptismi aliudque sacerdotii, quod dictu impium est [2].

Ce passage est excellent. Vulgarius n'est pas théologien ; il n'embarrasse pas sa discussion de textes patristiques ou conciliaires. En bon logicien, il cherche des principes d'où il tire ensuite des déductions qui accablent son adversaire. Tandis qu'Auxilius invoque des autorités, Vulgarius examine le fond des choses, comme dans le texte précédent. Ailleurs, il montre la contradiction qui est inséparable de la thèse opposée. Comment se représenter la perte du pouvoir d'ordre chez Formose, par suite de sa translation? L'adversaire en vient à dire que Formose avait des pouvoirs dans son premier diocèse de Porto, mais non pas à Rome. Vulgarius s'empare de cette concession, et en tire la condamnation de son adversaire :

Si in sua [sede] concedis posse, necesse est ut et in aliena concedas posse, licet, ut disputatum est, ex parte iniuste [3]. Unde primum factum [4] dicat ex parte irritum, non tamen secundum [5], quia quod posse est, procul dubio pro libitu possibile est. Id enim quod dicitur posse, si est posse, sicut in licitis, ita et in illicitis dicitur posse.

1. Les éditions donnent « secundum illud acceptum ordinis ». Comme il ne semble pas qu'on puisse sous-entendre le mot « sacramentum », ce texte est à corriger.

2. *De causa et negotio Formosi papae,* dans *P. L.*, t. CXXIX, col. 1108. Ce traité trouvé par Mabillon, dans un manuscrit sans nom d'auteur, avait été attribué par lui à Auxilius. Dans le manuscrit P III 20, de la Bibliothèque royale de Bamberg, utilisé par Dümmler, ce dialogue porte le titre : « Eugenius Vulgarius Petro diacono fratri et amico. »

3. Ce passage fait allusion à une concession de Vulgarius, d'après lequel la translation de Formose à Rome peut avoir été, à quelque égard, illicite.

4. C'est l'élévation de Formose au trône pontifical.

5. C'est l'administration pontificale de Formose à Rome.

At si negas in illicito Spiritum Sanctum posse invitare, consequens est ut neges in illicito coitu animam Deum posse mittere. Illicitum dico, qui qualibet occasione ad tempus sacratus est : sequestratus ab altari et in ipso fervore sequestrationis fungitur officio. Nam etsi actus aliquandiu separatur a specie, non tamen posse. Potestas enim nulla ratione a specie disiungitur. Risibile namque quod est posse, vivere et dormire et caetera quae sunt speciei cohaerentia, non quidem semper sunt in actu, cum sint in potestate [1].

Auxilius montre aussi que les ordinations de Formose ne peuvent pas être discutées, si on admet la validité de celles du pape Marin (882-884). Celui-ci aussi avait été transféré d'un siège à un autre, de Caere à Rome. Pourtant ses actes épiscopaux restaient incontestés [2].

La nullité des ordinations de Formose a été la thèse officielle sous Serge III (904-911) et Jean X (914-928). L'opposition de cette attitude et de celle de Théodore II et Jean IX s'exprime encore dans les épitaphes de Jean IX et de Serge III [3]. Par une ironie du sort, Étienne VI et Serge III, qui ont condamné les ordinations de Formose, avaient été, eux aussi, transférés d'un siège à un autre ; ils avaient été évêques, le premier, d'Anagni, et le second, de Caere. Les principes qu'ils appliquaient à Formose étaient donc la condamnation de leur administration pontificale à Rome. Mais, comme ils avaient été consacrés par Formose dont, d'après eux, le pouvoir d'ordre était nul à Rome, leur première consécration avait été invalide. Ils étaient devenus évêques seulement après leur réordination, lors de leur élévation sur le Saint-Siège; ils n'avaient pas été transférés. Jean X avait été d'abord archevêque de Ravenne. N'ayant pas été consacré évêque par Formose, il devait être plus embarrassé pour justifier son changement de siège.

La théorie des partisans de Serge III, d'après lesquels la condamnation de l'Église ou une grave irrégularité de promotion ont pour effet de priver tout clerc et évêque du pouvoir d'ordre, sera, pour des motifs différents, bien souvent répétée dans la suite. Par l'effet de l'abaissement de la culture théologique, elle trouvera de plus en plus crédit. La notion du pouvoir d'ordre s'obscurcira. Après de longues variations, lorsqu'on rétablira la pure doctrine de saint Augustin sur ces questions, on n'imaginera pas, pour l'exprimer, de meilleure expression que

1. *De causa et negotio Formosi papae, P. L.*, t. CXXIX, col. 1107.
2. *Ibid.*, col. 1111.
3. L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. II, p. 232 et 238, Paris, 1892.

celle créée par Vulgarius, trois siècles auparavant. On dira que le baptême et l'ordre restent toujours dans l'âme, qu'ils en sont « inséparables ». On ajoutera que le pouvoir d'ordre ne peut jamais être lié par l'Église, au point de devenir inefficace et inerte. Vers le même temps, on définira la doctrine du caractère. Mais cette dernière précision, qu'on avait été bien près de formuler à la fin du xe siècle, ne fut trouvée que dans la seconde moitié du xiie. Dans l'intervalle, se place non un développement doctrinal, mais une régression théologique de longue durée et de grande portée. Dans des milieux ecclésiastiques très variés et quelquefois de grande influence et de première autorité, la doctrine traditionnelle, qui avait été si nettement affirmée par Auxilius et Vulgarius, au début du xe siècle, sera perdue de vue, et remplacée par d'autres bien moins sûres; les malentendus et les confusions se multiplieront. De cette régression, relative à la doctrine sur les conditions de validité du pouvoir d'ordre, on chercherait en vain un équivalent dans quelque autre domaine de la théologie catholique.

V. — Affiche et consultation de Rathier de Vérone.

Parmi les Églises du xe siècle, fort peu sont aussi bien connues que celle de Vérone. C'est qu'elle a eu pour évêque Rathier, personnage qui a beaucoup écrit, et dont les œuvres sont presque entièrement conservées[1]. Figure bien pittoresque et originale que celle de ce Flamand, qui s'obstina à être évêque de Vérone. C'était un des hommes les plus cultivés de son temps; tout acquis à la réforme du clergé, mais doué d'un tempérament humoriste qui lui fit beaucoup d'ennemis. Il en aurait eu d'ailleurs sans cela. De quel droit cet homme du Nord venait-il gouverner un des diocèses les plus enviés d'Italie, et prêcher la réforme à un clergé riche et de mœurs faciles? Il avait beau être protégé par le roi d'Allemagne Otton I, qui le nomma en 931, c'était soulever contre lui l'opposition ecclésiastique et la jalousie séculière, à une époque peu scrupuleuse sur le choix des moyens. On le lui fit bien voir. Sur trente-sept ans d'épiscopat (931-968),

1. On en possède une excellente édition accompagnée d'introductions et de notes, par les frères Ballerini. Elle est reproduite dans *P. L.*, t. CXXXVI.

il n'en passa que dix dans son diocèse, en trois séjours (932-934, 946-948, 962-968). Dans les intervalles, Rathier eut l'existence la plus variée, tantôt en prison ou en surveillance chez ses ennemis, tantôt précepteur en Provence, puis personne privée à Laon et à Lobbes, enfin évêque de Liège, d'où il fut chassé par ses diocésains d'occasion, etc.

Dans cette carrière si mouvementée, un seul épisode intéresse cette étude; c'est le conflit de l'évêque avec son clergé, à propos d'une réordination en masse que Rathier voulait opérer. On était au début de 963; pour la troisième fois, Rathier venait de prendre possession de son siège; il avait été rétabli d'abord par un concile de Rome, vers février 962, puis par un concile de Pavie [1], vers le milieu de la même année. A peine remis en place, un de ses premiers soucis d'évêque avait été de prendre part au siège de Garde prescrit par Otton I. Puis cette tâche difficile terminée, il pensa à son clergé. Dans cette troupe indisciplinée, l'évêque fixait particulièrement les yeux sur les clercs qui avaient reçu les ordres depuis douze ans. Pour lui, ces clercs n'appartenaient que de nom à l'Église; en réalité c'étaient des laïcs. La chose était claire. N'avaient-ils pas été ordonnés par l'intrus Milon? Ce dernier, fils du comte de Vérone, avait, vers 950, acheté le siège épiscopal à l'évêque Manassès [2], celui-là même qui avait provoqué la première expulsion de Rathier, en 934. Or Rathier connaissait son droit canonique, et savait, spécialement, comment avaient été appréciées à Rome, en 769, les ordinations de l'intrus Constantin. Aussi son opinion était-elle arrêtée. Les ordinations faites par Milon étaient nulles. Mais il ne pouvait pas, sans provoquer contre lui une opposition formidable, chasser tant de gens du clergé. De là ses projets.

Le dimanche 8 février 963, Rathier publiait un décret. D'après la rigueur du droit, les clercs ordonnés par l'intrus Milon devaient être déposés pour toujours; mais l'évêque consentait à un adoucissement des canons : qu'ils s'abstinssent désormais d'exer-

1. Ce concile de Pavie, dont l'existence et les *Actes* ont été mis en lumière par les frères Ballerini (*P. L.*, t. CXXXVI, col. 91 et suiv.), a échappé à Hefele, l'historien des conciles.

2. Ce Manassès a été archevêque d'Arles de 920 à 961. Il appartenait à la famille des comtes d'Arles, et se fit donner les évêchés contigus de Vérone (933-946), Trente (933-957), Mantoue (933-945), et Milan (-953), qui constituaient de fructueux bénéfices. Cf. dans la *Gallia christiana novissima*, J. H. Albanès et U. Chevalier, *Arles*, p. 98 (Valence, 1900).

cer leurs ordres, et ils seraient réordonnés à la prochaine ordination.

Ab invasore[1] sedis istius ordinatos, mitigantes canonicam, quae super eos lata est, sanctionem, praecipimus usque ad venturam legitimae ordinationis diem ab officio, in quo illegaliter eos instituit, abstinere ex auctoritate Dei et sanctae Mariae et sancti Petri apostolorum principis omniumque sanctorum. Actum secunda dominica Februaris mensis[2].

Cet édit souleva une violente opposition dans le clergé. Aussi Rathier dut-il le renouveler, le lendemain. Mais l'opposition redoubla. Aussi, ce même jour, 9 février, l'évêque fit-il une concession. Il renonçait à imposer la réordination, et laissait chacun en face de sa conscience. De plus, il réfutait une objection. Les clercs de Vérone disaient : des prêtres ordonnés par l'intrus Milon ont été ensuite, par d'autres, consacrés évêques; or personne ne songe à mettre en doute la valeur de ces consécrations épiscopales; c'est donc que le sacerdoce reçu des mains de Milon est réel et valide. A quoi l'évêque répond : cet argument ne vaut rien, car la consécration épiscopale conférée à un diacre lui donne, par le fait même, le sacerdoce. Voici ce document :

Leges inter bella silere Tullio didicerim licet, non Augustino docente, hesternae promulgationis[3] iudicium non unanimi cum vos consideraverim laudavisse consensu, in promptu fuit agnoscere, murmur inde potius multorum quam rectitudinis praeconium processurum, vel utilitati animarum proficuum aliquem fructum. Unde ne temerarius mei ipsius laudator, et mihi illatae potius iniuriae ultor quam legum iudicer executor, invasorem officii mei non ausus dicere praesulem, ne me propria ipse voce condemnem, nec ab eo institutos censere ullatenus fore presbyteros vel diaconos, ne deposuisse videar meos[4]; levigata ipsa quam protuli hodie quoque ut heri[5], illa quandoque praeterita sanctione super illos canonica, Dei iudicio et proprio eos committens arbitrio, si exequi iniuncta ab invasore non timent officia, audere illos non prohibet violentia mea. Si timent, timere non cogit iussio mea : intersit illorum uti an abuti Dominico decernant ipsi praecepto, me in hoc penitus inculpato. — De episcopis caeterum quos ordinasse isdem opponitur ad presbyteratum, non aliter mea satisfacit inertia, nisi ut respondeam quia *unusquisque onus suum portabit.* Utinam vero ipsorum transgressio istorum saltem valeret esse defensio. Non defore tamen pronuntio, qui episcopum ex diacono sine presbyteratus ordine viderit factum, astruen-

1. L'évêque Milon.
2. Ratherii *opera, P. L.*, t. CXXXVI, col. 477. L'interprétation donnée ci-dessus de ce décret résulte d'une comparaison avec le *Libellus* de Rathier, cité plus loin.
3. L'affiche précédente, qui avait été apposée la veille.
4. Remarquer les motifs donnés par Rathier pour déclarer nulles les ordinations faites par Milon.
5. Il s'agit là d'une communication faite par Rathier à son clergé entre la précédente et celle-ci.

tibus facti auctoribus, qui esset episcopus, consequenter quod presbyter aut sacerdos utique foret. Viderint tantum qui ordinatione huiusmodi sortiti sunt praesulatum, ut a legitimo pontifice indepti fuerint diaconatum.

La concession faite par Rathier à son clergé n'était pas définitive. Après six mois d'hésitation, il prit le parti d'en référer à Rome. Il avait, en effet, une haute idée de la mission du siège apostolique, lors même que le titulaire en était un personnage tel que Jean XII. La lettre est écrite au nom du clergé de Vérone, mais c'est l'évêque qui tient la plume. Le document est du 1er août 963. A cette date, on savait à Vérone qu'un conflit s'était produit entre Otton I et Jean XII, et que la déposition de ce dernier était l'affaire de quelques semaines. De là l'adresse singulière de la lettre : « Domino sanctae Romanae sedis, *quicumque est,* apostolico. » Après avoir mentionné les ordinations faites par l'intrus, Rathier demande quelle solution adopter à leur sujet, et aussitôt il fournit les éléments de la discussion :

Domino sanctae romanae sedis, quicumque est, apostolico, et universo senatui, sanctaeque et canonicae legislatoribus universis, hinc demum sancto coetui omnium sub catholica fide degentium, clerus omnis sanctae Veronensis ecclesiae, debitae subiectionis obsequium.

Non ignotum vestrae novimus paternitati invasionem hic olim, diabolo instigante, Patres Sanctissimi, factam, in qua cum contigerit illegalitate, ut asseritur, publica, plurimos nostrum ad diversa non provectos quidem, sed constitutos officia, petimus flexis hic, quod egimus, poplitibus consilium quod sequi debeamus, a vestra supplices sanctitate, cui de talibus iudicandi singularitas concessa noscitur esse. Obstacula enim, quibus in officio impedimur stare concesso, haec dominus episcopus noster recitat cum [aliis] innumeris esse; *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta* cum Apostolo asserens pariter fore.

Les « obstacles » mentionnés par Rathier sont : le canon treizième d'Antioche[1] de 341 ; le canon quatrième[2] de Constantinople de 381 ; une décision[3] d'Innocent I; le canon quatrième de Constantinople[4] de 868; la sentence de Nicolas I contre les clercs ordonnés par Photius[5]. L'auteur interprète ces textes comme proclamant la nullité des ordinations faites par un intrus, et comme prescrivant la déposition des clercs ainsi ordonnés. Il y a pourtant un remède. Rathier continue :

1. DIONYSII EXIGUI *Codex canonum*, dans *P. L.*, t. LXVII, col. 64.
2. *Ibid.*, col. 78.
3. INNOCENTII *Epistolae*, dans *P. L.*, t. XX, col. 530. C'est le fragment *Acquiescimus et verum est.*
4. HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. V, col. 900.
5. *Ibid.*, col. 203.

Adiutorium vero, si vestrae dominationi placeret, hoc tantum se pontifex noster dicit, non amplius invenisse : *Post haec vero sanctissimi episcopi dixerunt*... [C'est le fragment cité plus haut, p. 104, des *Actes* du concile romain de 769, relatif aux ordinations de Constantin].

Adiiciens suprascriptus nostrae ecclesiae praesul quoque fatetur quia dicente Domino : « Non discipulus supra magistrum » quidquid vos hinc decreveretis pro rato se habiturum. *Optat vero ut vestrum quod in hoc sequendum censet arbitrium, ab auctoritate non discreparet penitus canonum.* Interesse tamen vestra dimisit arbitrium in hoc proprium, an sequi vobis antecessorum libeat iudicium, sanctissimi Patres, vestrorum[1]...

Au fond, ce n'est pas une consultation, mais une approbation que Rathier demande à Rome ; il désire qu'on lui permette de réordonner tous les clercs de Milon. Que valent les autorités alléguées par lui pour justifier son sentiment? Les cinq premières, qui lui paraissent péremptoires, ne prouvent en rien sa thèse. Aucune d'entre elles n'affirme la nullité des ordinations. Si on les replace dans les circonstances historiques auxquelles elles s'appliquent, on s'aperçoit qu'elles interdisent l'exercice de l'ordre, mais ne dénient le pouvoir d'ordre à aucun des coupables qu'elles frappent. Il faut convenir, toutefois, que certains de ces textes étaient spécieux, et pouvaient suggérer des interprétations erronées. Si Rathier a été aussi complètement induit en erreur, la cause en est que son opinion était faite par la sixième autorité citée par lui. La notice d'Étienne III dans le *Liber Pontificalis* est aussi explicite que possible sur la nullité et la réitération des ordres conférés par l'intrus Constantin. Par un procédé qui n'est pas l'apanage des gens du xe siècle, Rathier en est ensuite venu à voir et à introduire son idée, dans des textes qui ne la contiennent pas.

La réponse de Rome arriva-t-elle à Rathier? On ne saurait dire. En tout cas, l'évêque de Vérone a dû se réjouir des décisions du concile de Rome de l'année suivante (964), dont il va être question. Elles constituaient une approbation complète de sa thèse, qui pourtant doit être désavouée par la théo-

1. *Libellus cleri Veronensis*, dans *P. L.*, t. CXXXVI, col. 479. La fin de ce *Libellus* est bien caractéristique de l'esprit du temps. Les clercs de Vérone promettent, par la plume de Rathier, de remercier l'Église romaine, par un beau présent, au cas où la réponse reçue sera favorable. « Quod si nobis in tanto animarum sucurrere dignamini periculo, quem inde remuneratorem sperare debeatis, doceri nullatenus indigetis. Cum vero plurimi simus, non defuturum promittimus qui ad vestram redeat sanctitatem, dans in vobis gloriam Deo, vestraeque paternitati condignam, quirites, quos hinc specialius precamur, venerandi, mercedem. Dat. Kal. Augusti. »



logie : les ordinations faites par un évêque intrus, qui s'empare du siège d'un autre, sont valides, et ne sauraient être réitérées.

IV. — Annulation des ordinations de Léon VIII par Jean XII.

Le concile romain d'avril 769, dans lequel les ordinations faites par Constantin furent déclarées nulles, a eu un pendant : c'est le concile romain de février 964, dans lequel le pape Jean XII, s'autorisant du précédent de 769, a déclaré nulles les ordinations faites par Benoît VIII. Cette affaire se rattache au conflit de l'empereur Otton I avec Jean XII.

Pendant plus d'un demi-siècle, depuis la mort d'Arnoul (896), le protecteur de Formose, jusqu'en 951, les souverains d'Allemagne se sont désintéressés de l'Italie. En 951, la royauté germanique, reconstituée et forte, intervenait de nouveau, en la personne du puissant roi Otton I, dans les affaires de l'Italie septentrionale. Mais Rome fermait ses portes au souverain allemand. Albéric, prince des Romains, continuait à Rome le gouvernement des Théophilacte ; le Saint-Siège était devenu un apanage de la famille. Il importait donc d'éloigner tout co-partageant. Aussi Albéric refusa-t-il de recevoir Otton.

Son fils Octavien devait être moins prudent. Devenu pape à l'âge de seize ans, le 16 décembre 955, il prenait le nom de Jean XII, et mourait à vingt-cinq ans, après avoir étalé, sur le trône pontifical, toutes les variétés du scandale. C'est ce personnage qui, en 961, invita le roi d'Allemagne à intervenir en Italie. Il couronna Otton I empereur, le 2 février 962. Puis il intrigua contre le protecteur qu'il s'était donné. La patience d'Otton était à bout. Devant les trahisons et l'indignité notoire du pape, il se décida à une action énergique. Au synode romain du 6 novembre 963, il fit déposer Jean XII, et lui donna pour successeur le protoscriniaire Léon qui, n'étant que laïc, reçut successivement tous les ordres, et prit le nom de Léon VIII. A ce moment, Otton, traitant le Saint-Siège comme un simple évêché allemand, s'attribuait le droit de nomination pontificale, et inaugurait par là un régime que ses successeurs ont continué, non sans quelques interruptions, pendant plus de cent ans [1].

1. Un récit de ce concile nous a été conservé par un témoin oculaire, Luitprand, évêque de Crémone. Cf. Luitprandi *De rebus gestis Ottonis*, dans *P. L.*, t. CXXXVI, col. 902 et suiv.

Évidemment cette révolution ecclésiastique de 963 n'était pas canonique. Jean XII ne manquait pas de prétextes pour se défendre. Retiré dans les environs de Rome, il menaça le concile d'excommunication[1]. Le concile d'Otton passa outre, et Léon VIII, consacré le 6 décembre, exerça d'abord tranquillement les fonctions pontificales. Il procéda même à une ordination, probablement avant la fête de Noël. Mais Jean XII n'acceptait pas la déposition prononcée contre lui. Il avait déjà suscité des troubles à Rome pendant le séjour d'Otton; après le départ de l'empereur, au début de février 964, il renouvela sa tentative, et, cette fois, réussit à s'emparer de la ville. Après des vengeances dans le goût du temps[2], il tint un synode dans l'église de Saint-Pierre, le 26 février 964. Les *Actes* de cette réunion sont conservés. Ils sont uniquement relatifs à l'ordination de Léon VIII et aux ordinations faites par lui. Sur ce dernier point, les décisions sont formelles. Tous les clercs ordonnés par Léon VIII furent déposés :

> Piissimus atque sanctissimus papa[3] dixit : Quid sentitis de eis qui ab eo[4] ordinati sunt? Sanctum concilium respondit : Priventur honore quem ab ipso acceperunt. Tunc idem benignissimus Papa praecipit ingredi eos in concilium cum vestimentis, planetis, atque stolis, et unumquemque eorum in chartula scribere fecit huiusmodi verba : *Pater meus nihil sibi habuit, nihil mihi dedit.* Et sic eos exutos privavit honore quem dederat eis ipse invasor et neophytus atque curialis, *et revocavit eos in pristinum gradum*[5].

Cette dégradation solennelle est l'équivalent de celle de Constantin mentionnée plus haut[6]; avec des formes cérémonielles en plus, elle est l'équivalent de la déposition de l'évêque Joseph de Verceil[7] par Jean VIII. Pour le concile et pour Jean XII, les

1. Il écrivit aux membres du concile d'Otton : « Nos audivimus dicere quia vos vultis alium papam facere; si hoc facitis, excommunico vos de Deo omnipotenti ut non habeatis licentiam (n)ullum ordinare et missam celebrare. » *Ibid.*, col. 905. Par cette excommunication, Jean VIII entendait-il enlever le pouvoir d'ordonner aux évêques qu'il frappait? C'est bien probable, car, à cette condition seulement, sa sentence avait quelque portée. Dans ce cas, cette décision serait à rapprocher de celle de Jean VIII, au sujet d'Anspert de Milan. En fait, au concile de 864 l'ordination de Léon VIII a été déclarée nulle pour un autre motif : la qualité de néophyte et d'intrus du pape impérial.

2. *De rebus gestis Ottonis*, dans *P. L.*, t. CXXXVI, col. 908 : « Imperator... tantum dedecus aegre ferens... ex Iohanne cardinali diacono et Azone scriniario, quorum alterum manu dextera, alterum lingua, duobus digitis, naribusque abscissis, Iohannes [XII] abdicatus defedaverat,... Roma redire disposuit. »

3. Jean XII.

4. Léon VIII.

5. *Actio III*, dans HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. VI, pars 1, col. 634.

6. P. 105-106.

7. P. 151-152.

ordinations faites par Léon VIII sont nulles. La dégradation met fin à une usurpation d'insignes; et le sens en est encore affirmé par la confession écrite sur parchemin : « Pater meus nihil sibi habuit, nihil mihi dedit. »

S'il subsistait le moindre doute sur la légitimité de cette interprétation, il serait levé par une autre déclaration du concile. Les ordinations de Léon VIII sont rapprochées de celles de Constantin et appréciées de même. Le concile cite même le texte de la notice d'Étienne III dans le *Liber Pontificalis;* et cette citation est faite si maladroitement que, pour en saisir le sens, il faut la rapprocher du texte du *Liber :*

Actes du concile de 964.

Eos vero quos ipse neophitus et invasor sanctae catholicae et apostolicae Romanae ecclesiae in quolibet ecclesiastico ordine provexit, apostolica atque canonica auctoritate et sinodali decreto, in pristinum revocamus gradum : quia ordinator eorum nihil sibi habuit, nihil illis dedit, sicuti olim noster praedecessor piae memoriae Papa Stephanus sententiam tulit de iis qui ordinati fuerant a Constantino quodam neophito et invasore sanctae sedis apostolicae, et postmodum quosdam eorum sibi placabiles presbyteros aut diaconos consecravit : statuens ut hi qui ab eo consecrati erant, numquam ad superiorem honorem ascenderent, nec ad pontificatus culmen promoverentur, ne talis impiae novitatis error in ecclesia pullularet[1].

Notice d'Étienne III (768-772).

De episcopis vero atque presbiteris et diaconibus quos ipse Constantinus consecraverat, ita in eodem concilio promulgatum est, ut episcopi illi, si qui eorum prius presbiteri aut diaconi fuerunt, in pristino honoris sui gradu reverterentur; et si placibiles fuissent quoram populo civitatis suae, denuo facto decreto electionis more solito,... ab eodem sanctissimo Stephano papa benedictionis suscepissent consecrationem.

Presbiteri vero illi ac diaconi ab eodem Constantino consecrati, simili modo in eo quo prius existebant habitu reverterentur, et postmodum, si qui eorum placibiles extitissent antefato beatissimo pontifici, presbiteros eos aut diaconos consecrasset; statuentes ut hi qui ex eis consecraturi erant, nequaquam ad fortiorem honorem ascenderent, nec ad pontificatus promoverentur culmen, ne talis impius novitatis error in ecclesia Dei pullularet[2].

Le texte conciliaire de 964 dérive du *Liber Pontificalis*.

Si la transcription est maladroite, c'est parce que les deux cas n'étaient pas absolument semblables. Constantin avait ordonné des évêques, des prêtres et des diacres. Comme on peut le voir par le texte du *Liber Pontificalis*, le concile de 769 traita différemment d'une part les évêques et de l'autre les diacres et les

1. HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. VI, pars 1, col. 635.
2. *Liber Pontificalis*, t. I, p. 476.

prêtres. Quant à Léon VIII, à l'ordination de Noël 963, il n'avait pas ordonné d'évêques. Le texte du *Liber* devait donc être légèrement modifié pour s'appliquer à la situation de 964. De là l'hésitation et la maladresse des *Actes* du concile.

Par une simplification, ces *Actes* supposent qu'Étienne III a appliqué à la lettre les décisions du concile de 769. Celles-ci déclaraient nulles les ordinations de prêtres et de diacres faites par Constantin, mais permettaient à Étienne III de les réitérer. Or au concile, Étienne avait déclaré qu'il ne profiterait pas de cette liberté et de cette indulgence[1]. Tout différemment, le concile de 964 suppose qu'Étienne III a réordonné les prêtres et les diacres qui avaient été consacrés par Constantin; ensuite il établit une parité entre les ordinations de Constantin et celles de Léon VIII.

Dès lors la sentence du concile de 964 n'est pas douteuse : elle déclare que les ordinations faites par Léon VIII néophyte et intrus sont nulles. Sans doute, cette décision, donnée dans des circonstances aussi troublées, intéresse à peine la théologie; c'est une violence de plus, en un temps qui en vit d'autres bien plus fortes. Cette décision devait pourtant être mentionnée, parce qu'elle montre l'influence fâcheuse du concile de 769 et l'abaissement de la culture théologique[2].

En terminant, une remarque indispensable. Il s'en faut de beaucoup que les principes de Serge III, de Rathier et de Jean XII aient eu, au xe siècle et au début du xie, l'assentiment général. La bonne théologie ne manqua pas de défenseurs. Parmi eux, on peut citer un des évêques les plus en vue, à cette époque. Entre 958 et 962, Liutprand composait son *Antapodosis*. Après avoir rappelé les réordinations faites par Serge III, il interpelle ainsi l'évêque Recemund, d'Elvire, auquel son livre est dédié :

Quod quam male egerit, pater Sanctissime, in hoc animadvertere poteris, quoniam et hi qui a Iuda, D. N. I. C. proditore, ante proditionem, salutem, seu benedictionem apostolicam perceperunt, ea, post proditionem, propriique corporis suspensionem, minime sunt privati, nisi quos improba forte defoedarunt flagitia. Benedictio siquidem quae ministris Christi impenditur, non per eum qui videtur, sed qui non videtur, sacerdotem infunditur. Neque enim qui rigat est aliquid, neque qui plantat, sed qui incrementum dat, Deus[3].

1. Cf. cette déclaration d'Étienne III, p. 104.
2. Le concile de 964 déclara de plus que Léon VIII et les évêques ses consécrateurs devaient être déposés. Ici encore, le mot de déposition désigne deux actes très différents. Cf. plus haut, p. 169.
3. *Antapodosis*, I, 30, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 804.

TROISIÈME PARTIE

PENDANT LA RÉFORME DE L'ÉGLISE

CHAPITRE IX

LA RÉITÉRATION DES ORDINATIONS SIMONIAQUES PAR LÉON IX.

L'histoire de Rathier de Vérone et celle de Léon VIII sont assez caractéristiques de l'état de l'Église au milieu du x[e] siècle. L'Église a été entraînée dans le système de vie sociale désigné sous le nom de féodalité, et elle en souffre de multiples dommages. Pour comprendre la conduite suivie par les papes de la Réforme depuis Léon IX, et la révision du pouvoir d'ordre ou sacramentel qui fut tentée alors, il faut dire un mot des préjudices portés à l'Église par la féodalité. La violence du mal peut seule faire comprendre le caractère inouï du remède.

I. — Nature, étendue et effets de la simonie aux X[e] et XI[e] siècles.

On sait que la féodalité est le régime de protection qui s'établit en Occident, après l'insuccès définitif de la restauration carolingienne. Le pouvoir central se trouvant, par suite de sa faiblesse, dans l'impuissance d'assurer à ses sujets le principal bénéfice de la vie sociale, à savoir la sécurité, l'instinct de conservation entra en jeu, et réalisa bientôt des formes de vie nouvelles. Non pas que la féodalité ait été une création subite; elle est l'adaptation et la mise en vigueur de tendances que l'on peut suivre, en remontant à travers l'époque mérovingienne, jusqu'aux derniers temps de l'empire romain. Ce fut comme une dénonciation tacite et lente du pacte social, auquel on substitua bientôt des contrats particuliers, qui parurent plus efficaces.

Après la faillite du protecteur commun et éloigné qu'était l'empereur ou le roi [1], on se donna un protecteur particulier et tout voisin. Le cercle de la vie sociale se rétrécit : l'immense espace que l'État avait été seul à occuper se hérissa d'une multitude de compartiments, dans lesquels la vie se limita pour être plus sûre.

Le mécanisme initial de cette société est très simple, presque primitif. A une époque où le commerce et l'industrie existaient à peine, la grande affaire était de s'assurer la possession aussi tranquille que possible du coin de terre sur lequel on vivait. A cette fin, les faibles se groupèrent autour de l'homme fort qui pouvait, tout près d'eux, remplacer le souverain éloigné et impuissant. Le contrat social qui intervint alors a des origines très anciennes. C'est la « recommandation ». Réduite à un *schema* simplifié, elle consiste dans la subordination de la terre et de la personne du « recommandé » à l'égard du protecteur. En échange de la protection qui lui est assurée, le recommandé cède au protecteur le domaine éminent de sa terre; de celle-ci il ne garde que le domaine utile ou l'usufruit.

Le recommandé, désormais, jouit de sa terre grâce à une concession du protecteur, et à titre de fief, c'est-à-dire de largesse. Il devra payer la protection par des redevances et des services personnels. De là tous les degrés de la subordination et du servage. La condition de la terre détermine celle de l'homme qui en vit. Telle terre, tel homme. On voit que dans ce système la sécurité est chèrement achetée. Si encore elle avait été assurée !

Mais on n'avait pas le choix des moyens. Tous durent en passer par là, et les gens d'Église comme les autres. La propriété ecclésiastique, ayant plus que toute autre besoin de protection, se trouva, de très bonne heure, engagée dans l'engrenage féodal. Mais comme, d'après le droit de l'époque, la fonction ecclésiastique se trouvait indissolublement liée au bénéfice, le protecteur qui disposait de la terre ecclésiastique conférait le plus souvent la fonction. Dès lors, celle-ci ne relevait plus uniquement de l'Église, elle dépendait principalement et quelquefois

1. Cette faillite de l'autorité centrale a été d'ailleurs singulièrement précipitée par la désobéissance des fonctionnaires qui exercèrent pour leur compte, à titre personnel et héréditaire, les pouvoirs qui leur avaient d'abord été délégués temporairement.

exclusivement, du protecteur féodal. Aussi le choix du personnel ecclésiastique, prérogative essentielle des chefs de l'Église, passait-il aux laïcs.

Ce premier désordre en amenait d'autres : la maxime « telle terre, tel homme » avait pour résultat de subordonner le prêtre ayant charge d'âmes au seigneur de la terre d'Église ; un lien personnel, une dépendance très stricte existaient entre le prêtre et son protecteur ; le prêtre était l'« homme lige » c'est-à-dire le « fidèle » du laïc. Qu'on se représente un pareil sytème appliqué aux divers degrés de la hiérarchie : c'était la fin de l'autonomie ecclésiastique, la main mise des laïcs sur tous les rouages essentiels de l'Église.

Jamais l'Église n'avait couru un pareil danger. Car si la grande centralisation des empereurs byzantins ou de Charlemagne a eu des inconvénients, surtout à cause de l'ingérence du pouvoir politique dans les questions de dogme, elle a eu aussi des avantages, en soumettant l'Église à un contrôle régulier, véritablement soucieux de l'intérêt général. Comme la situation a changé, après le morcellement du pouvoir souverain entre les féodaux grands et petits ! Le pouvoir féodal est le plus particulariste et le plus égoïste qui soit. L'Église n'a plus à compter avec un pouvoir unique ; elle se trouve livrée à une multitude d'exploiteurs insatiables, contre lesquels il lui est à peu près impossible de se défendre.

Dans un tel état de société, les maladies chroniques de l'organisme ecclésiastique trouvaient un terrain de culture très favorable. Ainsi en est-il de la simonie. Depuis le début du VIe siècle jusqu'au XIe, la législation canonique présente une longue série de lois interdisant de faire argent, à l'occasion des divers actes de l'administration ecclésiastique [1]. Mais la tentation était trop forte pour l'égoïsme. Ces prescriptions restèrent souvent sans effet. Les élections épiscopales, même celles de Rome, donnèrent lieu à des marchandages [2]. A plus forte raison en fut-il ainsi

1. On peut consulter à ce sujet les tables des matières de l'*Histoire des Conciles* d'Hefele, trad. franc., t. XII, p. 229 ; et aussi l'*Index de simonia*, dans *P. L.*, t. CCXX, col. 879 et suiv.

2. Du temps de Boniface II (530-532), le Sénat romain fut accusé d'avoir précédemment trafiqué de l'élection pontificale. Le Sénat se justifia par un senatus-consulte qui condamnait la simonie. Cf. *Liber Pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 282 et *P. L.*, t. LXIX, col. 779. Le roi Athalaric confirma et compléta ce décret. Puis les deux documents furent gravés sur le marbre, et placés dans l'*atrium* de Saint-Pierre. *Ibid.*

des actes moins importants, dans des milieux plus restreints.

Le régime féodal contribua à donner à ces abus une extension sans précédent. Après avoir morcelé et absorbé les droits souverains du pouvoir politique, après avoir, par exemple, battu monnaie avec les droits de justice, la féodalité en vint à faire argent de l'administration ecclésiastique, et même des actes sacramentels.

Par la recommandation, la terre ecclésiastique avait été, tout d'abord, quasi sécularisée en passant dans le domaine éminent des laïcs. L'accaparement se continua avec une continuité irrésistible : l'église, l'autel, les droits de baptême et de sépulture changèrent aussi de maître. Le prêtre devenait un simple fermier de la terre et des fonctions d'Église, dont les laïcs étaient propriétaires. Souvent le laïc supprimait l'intermédiaire : après avoir acheté un bénéfice ecclésiastique, il se faisait prêtre et gérait sa propriété. D'un tel régime le principe même était inadmissible. On exploitait alors les biens d'Église comme aujourd'hui les mines et les chemins de fer. A ces époques de foi, les « valeurs ecclésiastiques » étaient les plus productives. N'étaient-elles pas d'ailleurs à peu près les seules existantes, en ce temps où le commerce était restreint ?

Le système fut vite répandu et appliqué sans vergogne. Aux xe et xie siècles, les évêchés, les paroisses, les abbayes, les divers bénéfices furent très souvent vendus. Rien d'étonnant si, après avoir acheté la fonction, le titulaire voulait rentrer dans ses débours et taxait ses subordonnés. Voici comment s'exprime, dans un sermon conciliaire, un évêque du xe siècle, qui est probablement Gerbert, le futur pape Silvestre II :

Ita videas in Ecclesia passim sacerdotes, quos non merita sed pecuniae provexerunt, nugacem et indoctum, sacerdotalem arripuisse gradum : quos si percunctari fideliter velis quis eos praefecerit sacerdotes, respondent mox et dicunt : « ab archiepiscopo sum nuper ordinatus episcopus, centumque solidos dedi ut episcopalem gradum mihi conferret : quos si minime dedissem, hodie episcopus non fuissem. Unde melius est mihi aurum de locello minuere quam tantum sacerdotium perdere. Aurum dedi et episcopatum accepi; quod tamen, si fideliter vivo, recepturum illico non diffido. Ordino presbyterum et accipio aurum; facio diaconem et accipio argenti multitudinem, et de aliis nihilominus ordinibus singulis, et de abbatibus benedicendis et ecclesiis pecuniae quaestus profligare confido. Ecce aurum quod dedi, in meo locello illibatum habeo. »

... Ecce ad quae mala devolvitur deificus ordo. Ecce ad quae sunt probra prolapsi, qui audire meruerunt a iudice mundi : *Vos estis lux mundi* [1].

1. *Sermo de informatione episcoporum*, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 174; cf. col. 75.

Comme le pouvoir d'ordre était la condition indispensable pour exercer une fonction ecclésiastique, l'ordination ne pouvait échapper à ces marchandages : elle était vendue soit indirectement, comme comprise dans l'achat du bénéfice, soit directement, par un contrat dont l'acte sacramentel lui-même était l'objet. On devine les suites d'un pareil système. La religion en esprit et en vérité était accaparée et exploitée par le plus grossier égoïsme. Cette fois, les vendeurs s'étaient installés au fond du temple. Les actes les plus religieux n'étaient plus pratiqués pour eux-mêmes. Le ministère ecclésiastique cessait d'être une vocation. Aussi l'état moral du clergé baissa-t-il en proportion. C'était le renversement de l'ordre voulu par Jésus-Christ. A la place de la charité et de l'esprit de sacrifice, l'égoïsme et l'intérêt devenaient les moteurs principaux de l'organisme ecclésiastique. Cette pauvre société féodale se faisait un gouvernement et une religion à son image. Les abus durèrent longtemps, un siècle et demi.

II. — Défaveur croissante des ordinations simoniaques.

La conscience chrétienne en fut comme exaspérée. Il y avait faute de deux côtés : et chez les laïcs, qui vendaient les bénéfices ecclésiastiques, et chez le clergé, qui faisait payer les actes de son ministère. Comment remédier à cet état de choses? L'usurpation initiale des laïcs, étant cause de l'esprit intéressé du clergé, était la racine de tout le mal. Si elle avait pu être empêchée, la situation eût été vite améliorée. Mais comment déposséder d'un droit aussi fructueux d'innombrables propriétaires? Cette solution était si difficile à mettre en pratique qu'elle fut tentée la dernière, à toute extrémité, par les papes de la Réforme, depuis Léon IX.

En attendant, la conscience chrétienne protesta à sa manière, dans le domaine purement religieux. De belles âmes, indignées de voir la grâce de Dieu devenir un objet d'échange et de vente, prirent en aversion les simoniaques. On évita d'abord d'être en communion avec eux; puis le mépris pour leurs personnes fut étendu à leurs actes spirituels. Leurs sacrements furent considérés comme une souillure; on vint même à leur dénier toute validité. Au terme de ce mouvement, on proclama la nullité des ordinations simoniaques.

Il ne faut pas méconnaître les sentiments élevés qui ont provoqué cette extraordinaire protestation. C'est la séparation violente des âmes religieuses d'avec un monde qui exploitait le don de Dieu. D'ailleurs quelle meilleure manière de décourager de telles usurpations que d'en proclamer, par avance, l'insuccès inévitable? C'était comme une grève spontanée des consciences devant un ministère ecclésiastique détourné de sa fin essentielle, et subordonné aux intérêts de l'égoïsme. Sans doute, mais par malheur, c'était aussi une situation révolutionnaire. La hiérarchie ecclésiastique et le pouvoir d'ordre recevaient une atteinte profonde. Sur le premier moment, on ne s'en aperçut pas. Puis, à une époque où la culture ecclésiastique était à un niveau inférieur, la théorie nouvelle s'implanta dans les esprits; elle devint une fausse tradition qui s'opposa, jusqu'à la masquer entièrement, à la tradition véritable de l'Église. Il nous reste à voir les épisodes principaux de cette régression théologique.

Le sermon déjà cité de Gerbert peut servir à caractériser un premier stade. Les ordinations simoniaques ne sont pas encore déclarées nulles, mais elles sont présentées d'une manière si défavorable qu'on devine de quel côté la doctrine va dévier. Le dialogue s'engage entre le prédicateur et un évêque simoniaque :

> Interrogo tamen paulisper fratrem coepiscopum, quia episcopus sum et cum episcopo loquor. Dic mihi, frater episcope, cum dares pecuniam, quid accepisti? — Quid? inquit. Gratiam episcopalem. — Et haec gratia cur tali vocabulo nuncupatur? — Cur? inquit, ut reor, ab eo quod gratis datur, et ideo gratia vocitatur. — Et si gratia gratis datur et auro non aestimatur, cur a te pecunia comparatur? — Sed non mihi, ais, daretur, si nummis non emeretur; nec episcopus ordinarer, si minime pecuniam darem! — Ut apparet ex responsionibus tuis, gratiam, cum ordinareris, non suscepisti, quia gratuito eam non meruisti; et si gratiam frater, non accepisti, quomodo episcopus effici potuisti?... Ut video et aurum, cum dares perdidisti, et *sanctam gratiam minime acquisisti* [1].

Cette dernière formule et d'autres pareilles pouvaient devenir dangereuses, à une époque où le mot de « caractère sacramentel » n'était pas encore usité. On était exposé à entendre la « grâce » de l'effet intégral de l'ordination, et, par suite, à nier la validité

1. *De informatione episcoporum*, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 175. Ce sermon a été souvent cité au moyen âge : par le cardinal Humbert, Manegold, Placide de Nonantula, Sigebert de Gembloux, Deusdedit, Alger de Liège. Cf. *Libelli de lite*, t. I, p. 655, t. II, p. 732. Dès le milieu du XIe siècle, ce texte était attribué à saint Ambroise, sous divers titres.

des ordinations simoniaques. Les doutes sur ce sujet deviennent plus fréquents au début du XI[e] siècle. En 1008-1009, Lentheric, archevêque de Sens, ne savait quelle conduite tenir à l'égard d'un prêtre, son diocésain, qui avait été ordonné à prix d'argent par un autre évêque. Il eut quelque velléité de procéder à une réordination. Heureusement il eut la bonne pensée de consulter son suffragant, Fulbert de Chartres, un des plus savants hommes de l'époque. Celui-ci répond :

Ex auctoritate sanctorum canonum, tale vobis consilium dono. Primum degradetur; deinde ab Ecclesia separatus, duobus annis severa paenitentia multetur, ut honoris gradus, quos pretio taxaverat, lacrymis conquirere et reparare contendat. Postea, si digne paenituerit, restauretur... Ceterum rebaptizationes et reordinationes fieri canones vetant. Propterea depositum non reordinabitis, sed reddetis ei suos gradus per instrumenta et per vestimenta quae ad ipsos gradus pertinent, ita dicendo : « Reddo tibi gradum ostiarii *et cetera* in nomine P. et F. et S.-S. » Novissime autem laetificabitis eum sic concludendo : « Benedictio Dei Patris et F. et S.-S. super te descendat, ut sis confirmatus in ordine sacerdotali, et offeras placabiles hostias pro peccatis atque offensionibus populi [1]... »

Lorsqu'un archevêque, préposé à une des principales métropoles de France, avait des doutes sur la conduite à tenir à l'égard des clercs ordonnés à prix d'argent, on comprend mieux qu'un pieux moine d'Italie ait, dans son zèle contre la simonie, formulé une doctrine extraordinaire, dont on ne saurait, semble-t-il, exagérer l'influence. C'est une lettre adressée, vers 1023-1033, à l'archevêque de Milan, Héribert. Ce personnage n'était pas un évêque modèle. Il avait retardé la consécration de l'évêque de Crémone, jusqu'à ce que celui-ci lui eût fait de bonnes cessions territoriales [2].

III. — Thèse de la nullité des ordinations simoniaques.

C'est sans doute à l'occasion du scandale provoqué par cette tentative de simonie qu'un moine, nommé Guy d'Arezzo, écrivit à l'archevêque de Milan une lettre qui devait avoir, pendant près d'un siècle, une surprenante fortune. Par une confusion difficile à expliquer, la lettre passa bientôt pour l'œuvre d'un « Paschasius in libro de consecratione », dans lequel on voyait

1. FULBERTI *Epist.*, *P. L.*, t. CXLI, col. 207.
2. A. MURATORI, *Antiquitates Italicae*, t. VI, p. 217, Milan, 1742.

sans doute Paschase Radbert, l'auteur du *De sacramento corporis et sanguinis Christi;* puis Pascasius devint Pascalis, et fut identifié avec le premier pape de ce nom. On devine combien ce démarquage a contribué à recommander la théologie de ce document.

Guy d'Arezzo est un musicien bien connu, de la première moitié du XIe siècle. On considère comme certain qu'il est l'auteur de la lettre à l'archevêque de Milan. Guy était moine et avait un sens religieux véritable, aussi s'élève-t-il avec force contre le clergé simoniaque. Par réaction, il dépasse le but et dénie aux coupables la possession du pouvoir d'ordre. Dès le XIe siècle, son texte parut si exagéré qu'on y pratiqua des coupures caractéristiques [1]; mais ce qu'on en conserva était encore trop explicite. L'auteur s'adresse à l'archevêque de Milan :

Audivimus enim, quod valde miramur, quia sacri apud vos ordines pecuniis distrahuntur, dum quicumque tale aliquid attemptaverint omnino heretici comprobentur Sancto Spiritu per Gregorium intonante, quia quisquis per pecuniam ordinatur ad hoc, ut fiat hereticus, promovetur... Quis non videat quod huiusmodi sacerdotum aut clericorum missae et orationes super populum Deum ad iracundiam provocent, quem placari talibus credebamus. Scriptum est enim : « Omne quod non est ex fide peccatum est ». Et item : « *Veri sacrificii locus extra Ecclesiam non est* [2]. » [Numquid [3] maledictus sua benedictione panem in Christi carnem poterit vertere? maxime cum quicquid benedixerit, Dominus se maledicturum asserit... Si heretici sacerdotes voces exhortationum non possunt fari, quomodo valeant vinum in Christi cruorem vertere? Et si Dominus praecepit nequaquam dari homicidis, adul-

1. La lettre de Guy d'Arezzo se trouve dans les *Libelli*, t. I, p. 5-7; elle est précédée d'une introduction critique de F. Thaner. C'est un problème de savoir quelle était la forme primitive de ce document. Les huit manuscrits conservés ne contiennent pas des morceaux cités par Bernold de Constance en 1076; et Deusdedit fournit deux incises importantes, qui ne se trouvent ni dans Bernold ni dans les manuscrits. Par conséquent Deusdedit, Bernold et les manuscrits représentent trois formes de la lettre de Guy d'Arezzo. Quelle est la rédaction la plus ancienne? Dira-t-on que c'est la plus longue? Dans ce cas, il faut admettre que le texte primitif a paru trop défavorable aux simoniaques et qu'il a été mutilé, dès le XIe siècle. Telle est l'hypothèse adoptée par F. Thaner dans son édition des *Libelli*.

On pourrait dire aussi que les manuscrits actuels contenant la rédaction brève donnent le texte primitif. Les passages particuliers à Bernold et à Deusdedit seraient des interpolations destinées à renforcer la condamnation des simoniaques. Cette seconde hypothèse est bien moins vraisemblable que la première. Elle a contre elle que les passages propres à Bernold présentent une construction qui se retrouve dans le texte plus court fourni par les manuscrits. Les deux incises attestées par Deusdedit prennent si bien place dans le contexte qu'elles doivent passer pour primitives. — La rédaction brève des manuscrits est contenue dans *P. L.*, t. CLI, col. 637.

2. PROSPERI *Lib. Sent. ex Augustino*, XV, *P. L.*, t. LI, col. 430.

3. Les trois passages mis entre crochets sont fournis, le premier par Bernold dans le *De damnatione scismaticorum* (*Libelli*, t. I, p. 41); les deux autres, par Deusdedit, *Collectio canonum*, IV, 53.

teris, rapacibus et ceteris criminalibus peccatis irretitis, corpus et sanguinem suum usque ad satisfactionem, quomodo ipse dabit sacerdotium usurpanti per simoniacam heresim ubique dampnatam?] Unde et dicitur : « Hereticum hominem post primam et secundam correptionem devita. »

Quomodo ergo tales episcopos, abbates vel reliquos clericos devitamus, si eorum missas audimus, cum quibus si vel simul oramus, excommunicationem subimus. Quos quidem sacerdotes esse saltem credere omnino errare est, cum Petrus Simoni dicat : « Pecunia tua tecum sit in perditionem, quia existimasti donum Dei pecuniis possideri. [Non est tibi pars neque sors in sermone isto] ». Ubi cum « existimasti » dicitur, patet quia non pro eo quod fecerit, sed quod facere se posse crediderit condemnetur, cum tamen minus sit existimare quam credere [1]. [In hoc vero quod subiungitur « non est tibi pars neque sors in sermone isto », patenter ostenditur quia nihil sacrae ordinationis in hac promotione percipitur].

L'hérésie simoniaque! Le grand mot est dit. Emprunté aux lettres de saint Grégoire, il allait recevoir une signification et une portée auxquelles le grand pape n'a jamais songé.

IV. — Initiative réformatrice de Léon IX.

Vers le temps où Guy d'Arezzo écrivait sa lettre à Héribert, la situation de l'Église n'était guère meilleure à Rome. C'était le temps de Jean XIX (1024-1033). A en juger par les lettres de Guillaume, abbé de Saint-Bénigne de Dijon, le parti monastique, qui préludait à la réforme de l'Église, appréciait sévèrement l'administration de ce pape. Guillaume était un Italien qui avait été recruté pour Cluny par Maïeul. Quand il veut exhorter le pape à combattre la simonie, son franc parler ne s'accommode pas de nuances :

Parcite, quaeso, parcite, qui dicimini sal terrae et lux mundi. Sufficiat hominibus iam semel Christum fuisse venditum pro communi salute universorum. Iam enim refugae veri luminis, solo nomine pastores, ovile Christi, imo membra illius, videte post vos quo eunt. Si iuxta fontem tepet rivus, in longinquum fetere nulli dubium est. Idcirco cura quibusdam venditur ad suum interitum. Volo vos pastores ac pontifices omnes, in commune, iudicis securim gestantis, ante ianuam assistentis memores [2].

Dans les monastères clunisiens, tout en étant très soucieux de sauvegarder la primauté spirituelle du pape [3], on accordait

1. *Libelli*, t. I, p. 5-7.
2. *Vita S. Guillelmi*, 19, *P. L.*, t. CXLII, col. 713.
3. Guillaume de Dijon, ayant appris que Jean XIX voulait accorder au patriarche de Constantinople le titre d'*episcopus universalis*, s'empressa de protester par une lettre conservée dans Raoul Glaber, *Hist.*, IV, 1, *Ibid.*, col. 671.

une large initiative à l'empereur dans les affaires d'Église; c'est d'Henri III qu'on attendait l'action la plus efficace contre la simonie [1]. L'idéal de ces moines eût été une étroite collaboration du roi d'Allemagne et des papes, pour la réforme de l'Église. De nobles esprits, par exemple Pierre Damien, sont demeurés jusqu'au bout, fidèles à cette pensée. Ils continuaient les idées anciennes; étant des conservateurs, ils sont restés des théoriciens. Les hommes d'action qui ont lancé la réforme de l'Église s'y sont pris autrement. Ils ont voulu réserver à l'Église et surtout au pape l'initiative de cette régénération. Leur première tentative, la nomination de Grégoire VI (1045-1046), a échoué, à cause des défiances allemandes. Il fallut encore accepter des papes d'Empire : Clément II et Damase II (1046-1048). Pourtant il ne faut pas dire trop de mal de ce régime, puisqu'il a amené la nomination de Léon IX (1048-1054), le premier des papes de la réforme.

Bien que nommé par l'empereur Henri III, Léon IX a exercé sa charge avec la plus entière indépendance. Il a voulu remettre la papauté en contact avec le peuple chrétien. De là ses voyages en France et en Allemagne. Il a voulu restaurer la discipline ecclésiastique, par la tenue de nombreux conciles. Enfin, il a travaillé, de toute son énergie, à la suppression de la simonie.

Il était facile de condamner les pratiques simoniaques. Il était même assez aisé, pour un pape énergique, d'obliger les délinquants à avouer leur faute dans quelque grande *coulpe,* telle que celle du concile de Reims, en 1049. Il était plus difficile de déterminer la conduite à tenir à l'égard des coupables. Devait-on déposer les évêques et les clercs convaincus de simonie? Que valait une ordination faite à prix d'argent, et même l'ordination reçue gratuitement d'un évêque simoniaque? Toutes questions qui mettaient les sages dans l'embarras et même en opposition.

V. — Les réordinations attestées par Pierre Damien.

Dans son *Liber gratissimus*, écrit vers l'été de 1052, Pierre Damien atteste combien, depuis trois ans, la question des or-

1. A ce titre, le prétendu discours d'Henri III contre les évêques simoniaques est caractéristique des idées de Cluny. Ce discours est dans Glaber, *Hist.*, V, 5, *Ibid.*, col. 697.

dinations simoniaques préoccupait l'autorité ecclésiastique ; des évêques avaient procédé à des réordinations ; au concile romain de 1051, Léon IX avait conjuré les évêques de demander à Dieu de révéler à l'Église la solution véritable [1]. Damien indique même le rituel suivant lequel étaient faites ces réordinations.

Sed ut omnia illis (reordinatis) constet provenire confusa, hoc etiam adversus canones agunt, quia cunctos simul gradus in reconsecratione suscipiunt. Unde cum de quodam mihi noto, quia nuper reconsecratus fuerit, comperissem, fateor, exhorrui facinus. Quid plura? Tandem conveni hominem : *Numquid*, inquam, *iam in te erat aliquid ex his gradibus, quos nuper ab episcopo suscepisti? — Nihil prorsus,* ait, *ut quid enim acciperem, si me habere constaret?* Et adieci : *Ergo a laico nil distabas, immo laicus prorsus eras. — Etiam*, inquit, *purus profecto laicus, utputa qui de clerico nihil habuerim. — Sed si laicus*, inquam, *ipso die quo laicus est, ad sacerdotii iura proruperit, tuo quoque iudicio fit neophitus, ac perinde procul dubio deponendus.*

Ad haec ille confusus erubuit, et conclusionis necessitatem qui labefactare non potuit, tacendo firmavit. Illud quoque non levioris videtur esse vesaniae, quia reconsecratores novi non prefixa canonibus ieiunia curant, non sabbata conferendis sacris officiis dedicata conservant, sed, quocumque mense vel feria, munus inordinatae ordinationis indifferenter usurpant, tamquam prima consecratio hanc secundae consecrationis licentiam praebeat, ut confusis ordinibus, utpote simul datis, etiam temporum statuta confundat, et hoc in reconsecratione sit licitum, quod ipsi etiam in consecratione omnimodis testantur absurdum [2].

Quelle a été l'attitude de Léon IX au milieu de ces controverses ? Une réflexion très simple suffit à montrer que, si la pensée du pape avait été ferme sur ces questions, l'opinion ecclésiastique n'aurait pas été aussi incertaine. Cette induction est complètement justifiée par les textes. Nous y voyons que Léon IX a eu, dans ces affaires, une attitude inconsistante. Quant aux clercs ordonnés, gratuitement, par des simoniaques qu'ils connaissaient comme tels, il a accepté une décision de son prédécesseur Clément II (1047), d'après laquelle de tels clercs devaient faire une pénitence de quarante jours, et être ensuite admis à l'exercice de leurs ordres [3]. Sur les ordinations faites à prix d'argent, il a porté un jugement très défavorable ; il les a considérées, le plus souvent, comme nulles, et les a réitérées malgré l'opposition d'une partie de son entourage. Ces faits sont attestés par plusieurs témoins.

1. *Liber gratissimus* dans *Libelli*, t. I, p. 18 : « quanta iam per triennium in tribus romanis conciliis [1049, 1050, 1051] fuerit disceptatio, quamque perplexa atque confusa dubietas et in his partibus cotidie ventiletur *etc.* »
2. *Ibid.*, p. 68.
3. *Ibid.*, p. 70.

Le premier est Pierre Damien. Au début de 1059, il fut envoyé comme légat par Nicolas II, à Milan, pour rétablir la discipline ecclésiastique. Sur cette ambassade, nous avons le récit envoyé par le légat à Hildebrand, l'archidiacre de l'Église romaine qui devait devenir le pape Grégoire VII. Le clergé de Milan vivait d'une manière contraire aux canons, et surtout dans la simonie. Mais, sur les instances de Pierre Damien, il se décida à accepter la réforme. De là un grand embarras du légat. Le plus grand nombre de ces clercs étaient simoniaques, c'est-à-dire hérétiques. Comment fallait-il les traiter? Un conseil eut lieu pour discuter la question. Diverses autorités furent alléguées.

On cita d'abord un mot d'Innocent I : *quod a multis peccatur inultum est.* On rappela ensuite l'attitude conciliante de l'Église à l'égard des clercs novatiens et donatistes. Pierre Damien ajoute : « Id etiam nos non praeterit quod nostrae (?) memoriae nonus Leo papa plerosque simoniacos et male promotos *tanquam noviter ordinavit.* Haec et alia plurima meditantibus et invicem conferentibus [1], etc. »

Telle est la courte phrase à expliquer. Je traduis : « Nous n'oublions pas que le pape Léon IX de sainte mémoire a ordonné, comme pour la première fois, la plupart des (clercs) simoniaques et irrégulièrement promus. » Dans le langage théologique de l'époque, ce texte veut dire que Léon IX a réordonné ces clercs, mais que, dans sa pensée (tanquam), c'était la première ordination reçue par ces clercs (noviter = tunc primum). Cette traduction, qui est très naturelle, s'impose d'autant mieux qu'elle est la seule possible [2]. Par les mots « tanquam noviter », Damien exprime l'idée qu'il a rendue ailleurs, en représentant comme étant « quodammodo novi [3] » des clercs dont on déclarait l'ordination nulle, et que, pour ce motif, on voulait faire réordonner.

1. *Actus Mediolanensis,* dans *P. L.*, t. CLXV, col. 93.
2. Dans son article *Päpste als offenbare Ketzer*, p. 199, le P. Michael s'applique à démontrer que Léon IX n'a pas fait de réordinations. Il traduit *tanquam noviter* par *gleichsam von neuem, tanquam de novo.* Pierre Damien voudrait ici désigner une cérémonie de réconciliation qu'on pouvait appeler « une espèce de réordination, parce que les cérémonies en étaient empruntées, pour une bonne part, à l'ordination ». Cette traduction est inacceptable. L'adverbe n'a pas ce sens. D'ailleurs, pour éviter un mal, le R. P. tombe dans un autre. Comment traduira-t-il les premiers mots du *Liber gratissimus* de Pierre Damien, adressés à l'archevêque de Ravenne : « qui sacerdotium auctore Deo *noviter* suscepisti »? *Libelli,* t. I, p. 18. Le R. P. dira-t-il que l'archevêque de Ravenne a été réordonné? *Noviter* doit se traduire par « récemment ».
3. *Liber gratissimus,* dans les *Libelli,* t. I, p. 63 : « Consuluerunt nempe Mace-

Tous ceux qui ont déclaré nuls les sacrements administrés en dehors de l'Église et qui les ont réitérés, écartaient avec indignation toute pensée de rebaptisation et de réordination. L'acte hérétique, ayant été nul, ne comptait pas du tout, et le baptême administré par le catholique était non pas un second, mais le premier baptême. On faisait le même raisonnement à propos de l'ordination. Ainsi s'exprimait, vers le même temps, le cardinal Humbert, le théoricien le plus convaincu des réordinations [1].

Ce dernier mot étant pris en mauvaise part et rejeté par tous, Damien ne pouvait, sans un manque de respect ou une intention évidente de critique, l'employer pour désigner les actes de Léon IX; aussi a-t-il présenté la réitération de l'ordre prescrite par le pape, à l'aide des formules acceptées par le cardinal Humbert et par les adversaires des ordinations simoniaques [2].

La traduction donnée plus haut suppose que, dans ce texte, *noviter* a le sens de *tunc primum*, qui est voisin de *nouvellement*. C'est dans ce sens que le terme est employé par Pierre Damien [3]. Enfin, cette traduction est confirmée par le contexte. Pierre Damien compare et oppose l'indulgence du pape Innocent et la politique conciliante suivie à l'égard des novatiens et des dona-

dones, utrum ab his redeuntes hereticis... liceret *denuo consecrari*. Atque interim, quibusdam argumentorum consecutionibus disputabant id iure fieri posse, quia hereticorum ordinatio, dum non esset rata, esset etiam nulla... atque ideo tales *quodammodo novi* venire ad ordinem viderentur. »

1. *Adversus simoniacos*, dans *Libelli*, t. I, p. 113 : « Liquet *secundam* manus impositionem authenticam esse et pernecessariam, si tamen a catholicis post haereticos... Identidem sentiendum et *de ordinationibus sive, ut obtrectatores contendunt, de reordinationibus*... Si autem catholicus post haereticum, recta et *una* habetur haec ordinatio, et ideo *non reordinatio* sed *unica* purgatio. »

2. On voit par là quel contresens commet le P. Michael, en supposant que Damien veut parler d'une cérémonie de réconciliation qui serait « une espèce de réordination ». C'est faire mettre en vedette par Damien une manière de parler qu'il voulait éviter.

Voici un passage dans lequel Gratien exprime l'idée de « tanquam noviter ordinavit », dans des termes presque identiques. C'est D. LXVIII, c. 2 *post*. Gratien parle de l'ordination *per cautelam* d'un prêtre dont on ignore s'il a été ordonné une première fois. Il écrit : « nunc *quasi primum* ad consecrationem veniens, ab episcopo sacerdotalem benedictionem consequitur ».

3. Il écrit dans le *Liber gratissimus* (*Libelli*, t. I, p. 36) : « Ad hos nempe gradus cum ministri Ecclesiae provehuntur, non ita credendi sunt Spiritum sanctum *noviter ac repente* suscipere, ut ipsos tanquam eotenus vacuos ille supernus habitator TUNC PRIMUM incipiat visitare, sed hoc potius modo ut quos *iam* inhabitat, per ampliorem gratiam ad altioris quoque gradus incrementa perducat. Alioquin quomodo quis in subeundis honoribus *noviter* illum posset accipere, cum et ipsi gradus *per morosa temporum intervalla* regulariter conferantur, et baptismus, cui primitiae Spiritus ascribuntur, *longe prius* susceptus fuisse videatur ? » Ce texte est décisif. On y voit l'identité de *noviter* et de *tunc primum*, et l'opposition de *noviter* et de *longe prius*.



tistes, à la solution sévère de Léon IX. Puis il continue son énumération, par des textes de Léon I, et de Fulbert de Chartres qui constituent une solution moyenne, en indiquant des formalités à remplir, pour la réception des hérétiques.

Le pape Léon IX a donc réitéré l'ordination de la plupart des clercs simoniaques et promus irrégulièrement. Le témoignage de Pierre Damien est, sur ce point, vérifié par d'autres, tout à fait indépendants du sien.

VI. — Témoignage de Bruno d'Angers et de Bérenger de Tours.

Eusèbe Bruno, évêque d'Angers (1047-1081), a été impliqué dans l'affaire de l'hérésiarque Bérenger de Tours, auquel il a été longtemps fidèle. De plus, il a été le partisan du comte Geoffroy d'Anjou, dans la lutte contre l'évêque Gervais du Mans. Pour ces motifs, l'évêque d'Angers a eu, à plusieurs reprises, des difficultés avec la curie. Peu après 1051, il reçut une lettre du cardinal Humbert qui contient des admonestations. Entre autres griefs, le cardinal reproche à l'évêque d'Angers certaine lettre écrite antérieurement par lui à l'évêque du Mans, et dont il nous donne un extrait. Dans cette lettre, l'évêque d'Angers rappelait que Léon IX avait réordonné des évêques, et fait détruire un livre de Jean Scot Erigène. Voici un extrait de la lettre d'Humbert à l'évêque d'Angers :

Quin etiam, recordare illius scripti tui ad Gervasium (évêque du Mans) quod in manibus habemus, in quo inter alia quae pompatice declamasti, dixisti : « *Non parum carceri suo*[1] *contulisset, si nichil irrationabile, si nil frustrandum apostolicus* (Léon IX) *attemptasset, quando non minus inconsiderate, si pace illius hoc dici liceat, quam episcopos reordinaverat, Iohannis Scoti libellum concidisset*[2]. »

Ainsi donc, peu après 1051, au milieu du pontificat de Léon IX, il était question, en France, des réordinations faites par le pape. Que va répondre à cette accusation le cardinal Humbert, l'auteur du traité *Adversus simoniacos*, où la nullité des ordinations si-

1. C'est une allusion à l'emprisonnement de l'évêque Gervais, en 1047.
2. Au concile de Verceil de 1051, Léon IX avait condamné le livre de Scot Erigène sur l'Eucharistie. Cf. LANFRANC, *Liber de corpore et sanguine Domini*, cap. 4, *P. L.*, t. CL, col. 413.

moniaques et la nécessité de les réitérer sont inculquées si fortement? Il va exposer la distinction déjà citée de lui : « Si autem catholicus post haereticum, recta et *una* habetur haec ordinatio, et ideo non *reordinatio* sed *unica* purgatio. » Le cardinal répond à l'évêque d'Angers, à la suite du passage transcrit plus haut :

Quod absit ipsum dominum nostrum papam aliquando conatum ut *reordinaret* saltem ostiarium nedum episcopum. *Porro si tibi visus est perperam aut secus quam debuit fecisse,* non debuisti inde Summam Sedem a nemine iudicandam lacessere, nec in celum os tuum ponendo, *super hoc in angulis inter indoctos disputare,* sed docturus aut docendus magistram veritatis adire vel consulere, ne notareris pernicioso stulte et audacis mulieris elogio : « Aque furtive dulciores sunt et panis absconditus suavior ». *Ast palam arguendo pacem faceres* [1].

Humbert ne donne qu'un démenti apparent au propos d'Eusèbe d'Angers. Il conteste seulement (on sait dans quel sens) que Léon IX ait fait des réordinations. Mais il concède que la pratique du pape, quant à l'administration de l'ordre, peut prêter à discussion. Il reproche à l'évêque d'Angers de n'être pas venu discuter à Rome, sur cette question. Donc Humbert confirme le témoignage de Pierre Damien.

Rien de surprenant que cette réponse d'Humbert n'ait pas empêché les adversaires de la curie d'exploiter les réordinations faites par Léon IX. L'évêque d'Angers dut communiquer à Bérenger de Tours la réponse du cardinal. Bérenger ne renonça pas à invoquer cette charge, mais, pour couper court à tout démenti, il donna des noms. C'est ainsi qu'il dit dans le *De sacra coena,* publié peu après 1072 :

Nichilominus papa idem [2], cum fuisset a quibusdam admonitus, quod faceret, contra ecclesiasticas rationes, reordinare episcopos et presbiteros, *in Vercellensi illo concilio, a regia illa sua sede consurgens,* omnes qui circumsedebant, in medio positus postulavit, Dominum pro eo quod reordinasset, ut sibi indulgeretur, orare: et id quidem recte, sed tamen quanta laboraret indigentia pleni, quanta ageretur levitate, quam omni circumferretur vento doctrinae, paucis post diebus excursis, manifestissimum dedit. Romam enim reductum obiurgatione adorti sunt hi, quorum consilio reordinationes fecerat, cur, Vercellis, contradictoribus illis ad non reordinandum cessisset, in errorem rediit, atque post *ad voluntatem eorum, qui Romae fuerunt, maxime Humberti* [3] *illius tui, reordinavit episcopum Redonensem, Magnum nomine,*

1. Ce texte est publié dans l'article de R. Francke, *Zur Charakteristik des Cardinals Humbert von Silva Candida,* dans le *Neues Archiv,* t. VII, p. 613 et suiv., Hannover, 1882.
2. Léon IX.
3. Le cardinal Humbert, qui, avec Lanfranc, a été l'adversaire le plus décidé de Bérenger.

episcopum Lemovicensem, Iterium, cognomento Capreolum, abbatem quoque Rodonensem nomine Pirenaeum, quos pro eo nominatim inserui, quia noti mihi erant, et mecum de eo quod Romae gestum fuit, ipsi egerant. Ne quis me putet de opinione, non de rei veritate scripsisse, nec de papa illo Leone maledicendi voto haec refero, cum audierim ex Evangelio : neque maledicti regnum Dei possidebunt [1]...

Dans ce passage, où Bérenger rectifie le récit de Lanfranc sur le concile de Verceil de septembre 1050, l'écolâtre de Tours accuse Léon IX d'avoir réordonné Magnus, évêque de Rennes, Itier, évêque de Limoges et Pirenaeus, abbé de Redon. Que vaut cette affirmation? Il s'agit ici de personnages avec lesquels Bérenger a été en rapport; ensuite l'accusation est lancée dans une œuvre de controverse, qui devait soulever d'ardentes contradictions. Bérenger se serait-il exposé à recevoir un démenti si facile à donner, dans le cas où son récit eût été mensonger ou inexact? Sans parler de la concordance de ces données avec celles de Pierre Damien et d'Eusèbe d'Angers, on peut dire qu'elles cadrent très bien avec des faits avérés.

La Bretagne est un des pays qui ont, tout d'abord, attiré l'attention des papes, lors de la réforme de l'Église, au milieu du XIᵉ siècle. C'est que les abus y étaient plus grands qu'ailleurs. Les évêques de Bretagne s'étaient organisés sous le gouvernement de l'évêque de Dol, au détriment du métropolitain de Tours. Une fois en famille, les Bretons pratiquaient la simonie sur la plus grande échelle. Léon IX devait d'autant moins hésiter à sévir, qu'il avait peu à redouter du souverain du pays. Les évêques bretons avaient négligé de comparaître au concile de Reims d'octobre 1049. Aussi furent-ils cités pour comparaître au synode romain d'avril 1050. A cette date, furent seuls à comparaître, à Rome, l'évêque de Rennes et l'abbé de Redon, c'est-à-dire deux des personnages indiqués par Bérenger comme ayant été réordonnés à Rome [2]. La coïncidence est remarquable, et met en évidence l'exactitude des renseignements de Bérenger. Autre concordance. A ce même synode de Rome, comparaissent bon nombre d'évêques. Tous n'étaient pas irréprochables : on y voyait Geoffroy, évêque de Coutances, et Hugues, évêque de Nevers, qui, au con-

1. F. Th. VISCHER, *Berengarii Turonensis « De sacra coena adversus Lanfrancum »*, p. 40, Berolini, 1834.
2. *Décret* du 2 mai 1050, *P. L.*, t. CXLIII, col. 647 BC et D. Magnus ou Mainus était évêque de Rennes depuis 1040.

cile de Reims de l'année précédente, avaient dû se reconnaître coupables de simonie et de promotion irrégulière. L'évêque de Rennes et l'abbé de Redon étaient venus en mauvaise compagnie à Rome. Sur Itier de Limoges, nous sommes également bien renseignés. Sa réordination doit se placer en 1053 ou 1054[1]. Il n'y a aucune raison de suspecter le témoignage de Bérenger sur les réordinations de Léon IX[2].

1. Sur cet évêque, cf. W. BROECKING, *Die französische Politik Papst Leos IX.*, p. 81, 82, Stuttgart, 1891. Le décret d'élection et de consécration d'Itier s'est conservé : HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. VI, col. 1029.

2. Sur les interprétations qui ont été données, jusqu'ici, du témoignage de Bérenger, cf. I. SCHNITZER, *Berengar von Tours*, p. 45, n. 1, München, 1890.

CHAPITRE X

LUTTE DES DEUX THÉOLOGIES OPPOSÉES DE PIERRE DAMIEN ET DU CARDINAL HUMBERT DANS LA CURIE.

I. — Doctrine de Pierre Damien.

Damien dédie son livre à l'archevêque Henri de Ravenne, qui venait d'être nommé, en avril 1052. C'était un excellent moyen pour faire présenter le livre aux évêques et, par eux, agir sur Léon IX. Mais le but ne fut pas atteint. En 1060, Damien devait convenir qu'il n'avait pu obtenir « ne tenuem quidem scintillam solutionis[1] » de cet évêque. Il fallait que l'opinion ecclésiastique fût bien hostile à la thèse de Damien, pour que l'évêque de Ravenne ne fût pas conquis par l'éloquence entraînante de Pierre Damien. Le *Liber gratissimus* ne présente aucun plan suivi; il contient bien des redites; cependant c'est une des œuvres les plus remarquables de la théologie, au XIe siècle.

Damien établit certains principes, dont il fait ensuite l'application aux simoniaques. Il montre d'abord que le pouvoir d'ordre est un pouvoir ministériel. Dieu a fait les clercs « non auctores baptismi, sed ministros ». Ainsi en est-il des autres sacrements. Le ministre est un canal qui transmet la grâce. Malgré les mauvais ministres : « Fons ille vivus non restringitur quominus, usque ad finem seculi, per nemus ecclesiae profluat, ut non solus ille sacerdotalis ordo, sed et omnes in Christo renati salutis suae poculum hauriant[2]. »

Ces idées tout à fait exactes auraient dû, semble-t-il, épargner à Damien une théorie erronée. Il en vient à dire que, pour être

1. *Liber gratissimus*, dans les *Libelli*, t. I, p. 75.
2. *Ibid.*, p. 20 et 33.

valide, une ordination doit être « catholique », c'est-à-dire conférée dans la foi orthodoxe à la Trinité :

Indubitanter credendum est quod, si consecratio cuiuslibet ecclesiastici ordinis intra catholicam fiat Ecclesiam, in unitate videlicet orthodoxae fidei, ut in utroque nimirum vera sit fides, quicquid bono per bonum traditur, hoc etiam malo per malum efficaciter exhibetur, quia sacramentum hoc non ministrantis vel ministraturi pendet ex merito, sed ex ordine ecclesiasticae institutionis et invocatione divini nominis... Consecratio non ordinati vel ordinatoris est meritum, sed ad utriusque potius fidem totum respicit sacramentum... Si recta fides assit, videlicet ut in Patrem et Filium et Spiritum sanctum recte credatur, indigni etiam cuiuslibet sacerdotis consecratio indifferenter impletur[1].

On est surpris que le théologien du XIe siècle qui a le mieux compris la théologie des sacrements, ait enseigné une pareille doctrine. D'où lui vient-elle? Tout fait croire que c'est de la lettre d'Innocent I à Alexandre d'Antioche sur l'attitude à observer à l'égard des clercs ariens[2]. Damien a vu affirmée, dans ce document, la nullité des ordinations des ariens. Il l'a ensuite attribuée au manque de foi à la Trinité. Enfin il a été confirmé, dans ce sentiment, par un mot de saint Augustin qu'il a pris à la lettre[3].

Telle est, avec ses mérites et ses lacunes, la doctrine que Damien applique aux simoniaques. Ceux-ci, d'après lui, n'étant aucunement hérétiques, leur ordination ne saurait être compromise. Il est vrai que Simon le Magicien a cru pouvoir acheter le Saint-Esprit par de l'argent : pour ce motif, sa foi est suspecte. Autrement en est-il des simoniaques du XIe siècle. Ils ne veulent pas acheter le Saint-Esprit, mais se préoccupent seulement de satisfaire leur cupidité. Par conséquent, leurs sacrements sont réels. Mais admettrait-on que les simoniaques sont des hérétiques, et que leurs ordinations sont nulles, il serait impossible de les réitérer, parce que les lois ecclésiastiques interdisent aussi bien la réordination que la rebaptisation[4].

A cet argument principal, Damien en ajoute d'autres. Il cite le 68e canon des Apôtres, qui interdit les rebaptisations et les

1. *Ibid.*, p. 24 et 51.
2. *Ibid.*, p. 50. Cf. plus haut, p. 71.
3. C'est le texte de Saint Augustin : « Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo? *Non quia dicitur, sed quia creditur.* » *Expositio in Ioh. Evangelium*, tract. 80, c. 15 (*Libelli*, t. I, p. 39).
4. *Ibid.*, p. 23, 49, 65.

réordinations[1]. Par malheur, son texte est incomplet; il y manque l'incise : « nisi forte eum ab haereticis ordinatum comprobaverit » : ces quelques mots changent le sens du canon. Tandis que Damien y voit l'interdiction absolue de réitérer le baptême et l'ordre, il faut y voir une interdiction partielle, c'est-à-dire pour le cas où ces sacrements ont été conférés par des catholiques. La réitération du baptême et de l'ordre conférés par les hérétiques est non seulement permise, mais ordonnée.

Ailleurs, Damien prend argument de la déposition, souvent promulguée par les conciles contre les simoniaques. Si les conciles déposent les simoniaques, c'est qu'ils sont des clercs et non pas des laïcs. Donc leur ordination est réelle. Par une exégèse identique, il trouve affirmée la réalité des ordinations simoniaques, dans les textes de saint Grégoire où elles sont le plus énergiquement interdites et condamnées. Il cite la lettre de Grégoire I à l'évêque Jean de Ravenne. Il rappelle l'histoire des mauvais évêques dont les ordinations n'ont pourtant pas été rejetées : Libère, Vigile, Polychronius, Anatolius, Acace de Constantinople[2]. Enfin, il fait appel aux miracles. Parmi ceux qui ont été ordonnés gratuitement par des simoniaques, il y a eu des saints qui ont fait des prodiges. Bien plus, des évêques notoirement simoniaques ont fait des miracles. Comment n'auraient-ils pas pu conférer l'ordination[3]?

Il s'en faut d'ailleurs que le *Liber gratissimus* ait la sécheresse d'un traité de théologie. La verve coutumière de Damien s'y retrouve. Il s'agit d'une question actuelle, et l'auteur ne perd jamais de vue le retentissement que ces théories sacramentelles ont sur la vie de l'Église. Comme la simonie a sévi pendant de longues années, particulièrement à Rome, si les ordinations simoniaques sont nulles, il faut admettre que le pouvoir d'ordre a presque disparu de la terre. Les sacrements administrés, de bonne foi, par tant de prêtres, et reçus religieusement par les fidèles n'étaient donc que des simulacres. Et Damien de s'écrier :

Videtis igitur, o cultores perversorum dogmatum, quo vergat vestra caligosa prudentia? Perpenditis quid vestri acuminis pariant argumenta? Huc-

1. *Ibid.*, p. 66.
2. *Ibid.*, p. 67, 57, 50, 55. Dans l'édition de Thaner, ces divers textes sont identifiés.
3. *Ibid.*, p. 60 et 41.

cine tandem litigando perventum est, ut et misericordiae Christi finem imponere, et Ecclesia eius spei commercium presumatis auferre? Sed nos ei fideliter confitemur quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia eius[1].

II. — Doctrine du cardinal Humbert.

Humbert réfute un traité de théologie[2] qui dépendait étroitement du *Liber gratissimus*. Peut-être même ce livre n'était-il qu'une édition modifiée du traité de Damien [3]. En tout cas, Humbert écrivait, sous Léon IX, le premier livre de l'*Adversus simoniacos*, le seul où il soit question des réordinations[4].

Ce traité est d'une grande violence de langage. Il donne une idée du ton des discussions dans la curie, sur le sujet qui nous occupe. Léon IX, n'ayant pas d'avis personnel sur ces questions, n'a pu qu'être impressionné par le terrible cardinal. D'ailleurs

1. *Ibid.*, p. 60.
2. D'après Humbert, l'auteur qu'il réfute 1° citait la lettre de S. Léon à Rustique de Narbonne (*Libelli*, I, p. 104). Le même texte est allégué par Pierre Damien (*Ibid.*, p. 52). 2° citait la lettre de Grégoire I à Jean de Ravenne (*Ibid.*, p. 110). Le même texte est allégué par Pierre Damien (*Ibid.*, p. 65). 3° citait le 68e canon des Apôtres, en omettant les mots « nisi forte eum ab hereticis ordinatum comprobaverit » (*Ibid.*, p. 112). C'est exactement le cas de Damien (*Ibid.*, p. 66). 4° D'après Humbert, dans l'ouvrage qu'il réfute, le texte du 2e et celui du 3e étaient cités à la suite l'un de l'autre (*Ibid.*, p. 112). C'est le cas dans le traité de Pierre Damien (*Ibid.*, p. 65, 66). 5° L'auteur que réfute Humbert utilisait des textes de saint Grégoire (*Ibid.*, p. 123), de la même manière que Damien (*Ibid.*, p. 57). 6° Ce même auteur tirait argument de la déposition prononcée par les canons contre les simoniaques, pour prouver que ceux-ci ont le pouvoir d'ordre (*Ibid.*, p. 131). Damien raisonne de même (*Ibid.*, p. 67). Des rapports aussi étroits entre le *Liber gratissimus* et le livre réfuté par Humbert ne peuvent s'expliquer que par une dépendance des deux ouvrages.
3. Un seul fait laisse subsister de l'incertitude sur cette conclusion. C'est que l'auteur réfuté par Humbert utilisait l'histoire du pape Formose (*Ibid.*, p. 104) avec plus de détail que Damien (*Ibid.*, p. 66). Toutefois la manière dont Humbert représente son contradicteur prouve que celui-ci n'était pas un personnage négligeable. C'est un « acerrimus coniector »; il est « arrogantia scientiae seu qualiscumque continentiae suae elatus ». Sous ces deux traits déformés par le polémiste, on reconnaît deux mérites incontestables de Damien.
4. S'étonnera-t-on qu'Humbert parlât avec une telle liberté de Pierre Damien? Le fait est surprenant si Humbert écrivait, comme on l'admet, en 1057-58, c'est-à-dire à une date où Damien venait d'être fait cardinal d'Ostie. Mais ces déterminations chronologiques ne peuvent s'appliquer qu'aux IIe et IIIe livres de l'*Adversus simoniacos*. Il y a des raisons de croire que le premier livre, le seul qui soit écrit sous forme de dialogue, est antérieur. Il doit être contemporain de la lettre d'Humbert à Eusèbe d'Angers (cf. plus haut, p. 186), et dater par conséquent du règne de Léon IX. Le texte des *Proverbes* (IX, 17) qu'Humbert applique à l'évêque d'Angers est opposé à l'adversaire des réordinations dans l'*Adversus simoniacos* (*Ibid.*, p. 101). De plus, l'argumentation (*Ibid.*, p. 113) est identique à celle de la lettre à l'évêque d'Angers. Dès lors il y a lieu de croire que les deux morceaux sont contemporains.
Humbert aurait donc écrit son traité contre Damien lorsque celui-ci n'appartenait pas encore à la curie.

il faut reconnaître la conviction religieuse qui anime toutes ces pages. Plus que d'autres, ce livre peut donner une idée de la révolte des âmes contre les abus ecclésiastiques, au milieu du xi[e] siècle. La réforme de l'Église a eu alors le caractère d'un mouvement révolutionnaire. A cet égard, le prologue du traité est remarquable. Dans une apostrophe enflammée, et dont la sincérité arrête le sourire, l'auteur invite Dieu à prendre en main la cause de la liberté ecclésiastique. Par des images, le morceau résume toute la théologie d'Humbert :

> At nunc iam, Spiritus alme, veni nostraeque adiunge te voci. Correptionem et, si fieri potest, correctionem adhibe symoniacae vesaniae... Defende, o liberrime omnium Deus... tuam singularem libertatem a sacrilegis negociatoribus... Et quorsum evadet illa nostra libertas... si ipse nummulariis et servis mammonae servus addictus es, et tu columba, necessitate aut voluntate, te ipsam laniandam milvis praebes? Quod si, ad tam nequam servorum et pessimorum mercatorum nutum, sanctificandis creaturis illaberis aut infunderis, dicendum est te aut timore talium dominorum, velut ostensis emptionis tuae instrumentis et chartis, ad id violenter cogi, aut certe concordissimum et unanimem perversis dominis, affectum amore et reverentia quadam pecuniae, delectabiliter trahi ; et sic gratia non est gratia, quia non gratis accepta... Sed absit tale aliquid vel leviter suspicari de te, o inviolabilis et irreprehensibilis veritatis verax Spiritus, quem dedit nobis Deus fidei et spei pignus, ut pecuniae pignere obligatus simoniacis non dominus dominorum, sed iam tertio gradu inferius aut etiam millesimo servus pessimorum servorum peioris domini, mammonae scilicet, praediceris [1].

Il y a loin de cette émotion à la froideur du principe théologique d'après lequel les sacrements sont indépendants de la valeur religieuse des ministres ! Après cela, inutile d'espérer qu'Humbert en vienne à une discussion reposée et méthodique. Il est trop animé pour raisonner avec calme, et la chaleur de sa conviction aura vite fait de fondre les témoignages qui pourraient lui être contraires. Son système revient au syllogisme suivant : les ordinations faites par les hérétiques sont nulles. Or les simoniaques sont des hérétiques. Donc etc.

Humbert fait sienne la doctrine de saint Cyprien et des *Canons des Apôtres* [2]. Les sacrements administrés par les hérétiques sont nuls ; il faut les réitérer. Toutefois, dit-il, comme cette question soulevait des controverses, et que l'obligation de se faire rebaptiser empêchait certaines conversions, l'usage s'est établi de ne pas réitérer le baptême des hérétiques. De là des

1. Humberti *Adversus simoniacos*, libr. I, dans les *Libelli*, t. I, p. 102.
2. *Ibid.*, p. 114.

expressions comme celle-ci : les hérétiques possèdent « *formam tantum baptismi* sine sanctificationis virtute[1] ». Cette *forma baptismi* n'est qu'une apparence, c'est la simple ablution du corps ; elle ne produit aucune espèce d'effet intérieur. Aussi pouvait-on précédemment la réitérer. Aujourd'hui l'Église l'admet, mais en lui conférant, après coup, l'efficacité par le rite de l'imposition des mains. En tout cas, aucune dispense pareille ne pourrait valider une ordination faite par les hérétiques : celle-ci est absolument nulle.

Humbert établit ensuite que les simoniaques sont des hérétiques. Simon l'était déjà, mais eux le sont encore plus que lui : « Venialior est error [Simonis] Magi, qui tantum aestimavit vel cogitavit donum Dei pecunia posse possideri, quam istorum qui credunt et confidunt, insuper et dicunt se illud nichil ominus pecunia accepisse, possidere et cuilibet dare... Si autem credunt, manifeste haeretici sunt, peiores illo, qui hoc prius aestimavit vel cogitavit tantum. » Dans ces conditions, croire que les simoniaques puissent transmettre le sacrement de l'ordre est « non tantummodo peccatum, sed immane quoque est sacrilegium[2] ». De telles ordinations sont de purs simulacres.

Ici, Humbert a une manière très imagée d'exprimer sa pensée. Un évêque précédemment catholique qui veut procéder à une ordination, moyennant finance, voit son pouvoir d'ordre immédiatement lié : il devient inerte ou « statunculus » :

Symoniaci ergo sacerdotes, instar simulacrorum, nonnisi inane nomen catholicorum sacerdotum et exterioris cultus eorum similitudines usurpantes, quia mediatrice avaritia, quae est idolorum servitus, auro et argento facti sunt, quasi simulacra aurea vel argentea ab idolatria acceperunt. Quorum quia omnia sunt fucata, patet profecto, quod minimi aestimanda sint, quae apud eos dicuntur sacramenta. Unde et episcopus talium factor, etiamsi pridem computabatur catholicus, accedente sibi pretio, fit et ipse statunculus..., secundum quod Psalmista imprecatur . « Similes illis fiant qui faciunt ea, et omnes qui confidunt in eis »... Et quia quod unusquisque colit hoc fit, simulacrum fit qui simulacrum colit[3]...

On ne pouvait pas exprimer plus fortement ni rendre plus sensible cette idée, d'ailleurs inexacte, que les évêques simoniaques perdent le pouvoir d'ordre.

1. Ces mots tirés de la lettre 159 de saint Léon sont cités par Humbert (*Ibid.*, p. 105).
2. *Ibid.*, p. 105 et 109.
3. *Ibid.*, p. 125, 126.

Il est juste de dire que ce théologien, qui semble dominé par l'imagination et le sentiment, sait recourir à des distinctions d'un verbalisme subtil, dès qu'il s'agit d'écarter des objections gênantes. Lui objecte-t-on que saint Grégoire a dit : l'ordination est vendue : « columba venditur... Spiritum sanctum praemiis assecuntur simoniaci »? Pour répondre, il écrit un chapitre : *De propriis et impropriis dictionibus et vanitate simoniacorum*. On y lit :

Haec igitur et huiusmodi orthodoxorum Patrum dicta, si pia aure hau sissent et catholici cordis ore ruminassent, tandemque nobiscum Spiritum Sanctum nec posse vendi nec comparari praedicarent, sed suam damnationem negligentes aut dissimulantes suscipiunt quidem improprie et usualiter loquentes sanctos Patres, sed respuunt proprie et regulariter se ipsos expo nentes. Usualiter siquidem vel improprie beatus Gregorius loquitur ubi dicit [1]...

Les adversaires sont pulvérisés. Il y a plus d'intérêt théologique à remarquer la théorie d'Humbert sur la réconciliation des hérétiques baptisés en dehors de l'Église. Pour lui, elle doit se faire par l'imposition des mains et par la chrismation, c'est-à-dire par la réitération de la confirmation. Humbert est donc un témoin de l'usage gallican [2].

III. — La légation de Pierre Damien à Milan.

Lequel de ces deux théologiens l'a emporté, Damien ou le cardinal Humbert? Pour l'essentiel, c'est la doctrine de Damien qui a eu gain de cause, du moins pendant quelques années, après les réordinations faites par Léon IX.

Un an environ après la publication du livre d'Humbert *Adversus simoniacos*, au début de 1059, Pierre Damien était envoyé par Nicolas II, à Milan, en qualité de légat, pour commencer la réforme du clergé. Dans cette circonstance solennelle, Pierre Damien eut le courage de mettre sa doctrine en pratique; mais quelques mois plus tard, à un synode romain de 1059, une décision fut prise qui était bien moins libérale. Un mot sur ces événements.

Vers le milieu du XIe siècle, le droit canon n'existait plus

1. *Ibid.*, p. 124.
2. *Ibid.*, p. 116.

pour le clergé de Milan. Le concubinage et la simonie étaient pratiqués ouvertement. La réception des ordres était soumise à un tarif connu de tous. Cette situation, qui se compliquait de rivalités politiques, amena la formation d'un parti réformateur la *Pataria*. Pendant vingt ans environ (1056-1076), ce parti a exercé une sorte de dictature sur l'Église de Milan. D'abord mal vu de la papauté, il fut ensuite accepté comme un auxiliaire. Au début de 1059, Pierre Damien était constitué arbitre entré le clergé et la Pataria. Son assesseur était l'évêque Anselme de Lucques, qui, ayant d'abord appartenu au clergé de Milan, avait des relations avec les chefs du mouvement réformateur dans cette ville.

L'archevêque Guy et son clergé reconnaissaient toutes les charges relevées contre eux. D'autre part, quelques exaltés de la Pataria rejetaient les sacrements des simoniaques, à la suite des réformateurs Landolf, Ariald et Erlembad [1].

Pierre Damien devait donc se prononcer sur la situation canonique de tout ce clergé. C'est alors qu'on procéda à la consultation sommaire dont il a été question au précédent chapitre. Comme les canons présentaient des décisions très différentes, pour ne rien dire de plus, Damien s'arrêta à la solution la plus indulgente. Tous les coupables, l'archevêque en tête, durent faire amende honorable, avouer leur faute, et exprimer leur ferme propos pour l'avenir, dans un acte signé et confirmé par serment. Puis on leur imposa des pénitences et des pélerinages. Enfin on admit à l'exercice de leurs ordres tous les clercs qui étaient « eruditi et casti ».

Damien était parti pour Milan sans instructions précises. Après avoir fait pour le mieux, il n'était pas sans inquiétude sur l'accueil qui allait être fait à son rapport par la curie. Que dirait le cardinal Humbert de cette réception en masse de gens qu'il aurait fallu réordonner? A cet égard, la fin du rapport adressé à Hildebrand est instructive. Damien recourt à une singulière explication, pour justifier sa sentence :

Illi etiam ipsi quibus ministrandi licentia redditur, non ex male mercata veteri ordinatione ad amissum reparantur officium, sed ex illa potius beati Apostolorum principis efficacissima auctoritate qua in beatum

1. *Gesta archiepiscoporum Mediolanensium* dans *Monum. Germ.*, *Scriptores*, t. VIII, p. 19 et suiv.

Apollinarem repente usus est, dicens : *Surge* inquit, *accipe*, *Spiritum Sanctum simulque pontificatum*[1].

Comme tout bon Ravennate, Damien avait le plus grand culte pour saint Apollinaire. Les *Actes* du saint étaient pour lui une autorité. Or n'y lisait-on pas la remarquable ordination d'Apollinaire par saint Pierre? « Ait beatus Petrus Appollinari discipulo suo : *Quid sedes nobiscum? Ecce eruditus es de omnibus quae fecit Iesus. Surge et accipe Spiritum Sanctum simulque pontificatum* et perge ad urbem quae vocatur Ravennantium[2]. » Il est sûr qu'un pareil cérémonial simplifiait beaucoup la procédure à l'égard du clergé de Milan. Mais n'était-ce pas recourir à une délégation extraordinaire? Nous sommes loin des thèses si fermes du *Liber gratissimus*. Le légat se préoccupait surtout de faire ratifier sa sentence : « Utrum ego in reconciliatione illorum erraverim, nescio... Apostolica tamen sedes haec apud se retractanda discutiat : et utrum puncto an lima digna sint, ex auctoritatis suae censura decernat. »

IV. — Décisions du concile romain de 1059.

Que se passa-t-il à Rome? On ne le sait pas bien. Mais on connaît les décisions du concile tenu, en 1059, par Nicolas II. Elles sont bien plus sévères que celles de Pierre Damien. Tous les clercs ordonnés à prix d'argent doivent être déposés. Tous ceux qui, antérieurement au concile, ont été ordonnés gratuitement par des simoniaques qu'ils connaissaient comme tels, sont, par miséricorde, admis à l'exercice de leurs ordres. Dans l'avenir, les clercs de cette dernière catégorie seront déposés sans merci :

Erga simoniaços nullam misericordiam in dignitate servanda habendam esse decernimus; sed iuxta canonum sanctiones et decreta sanctorum Patrum, eos omnino damnamus aç deponendos esse apostolica auctoritate sancimus. *De iis autem qui non per pecuniam sed gratis sunt a simoniacis ordinati*, quia quaestio a longo tempore est diutius ventilata, omnem nodum dubietatis absolvimus, ita ut super hoc capitulo neminem deinceps ambigere permittamus... eos qui usque modo gratis sunt a simoniacis consecrati, non tam censura iustitiae quam intuitu misericordiae, in acceptis ordinibus manere

1. *Actus Mediolanensis*, *P. L.*, t. CXLV, col. 98. C'est le rapport adressé par Damien à Hildebrand sur sa mission.
2. *Passio S. Apollinaris*, dans *Acta sanctorum*, t. V de juillet, p. 344, Paris, 1868.

permittimus... *De cetero autem si quis hinc in posterum ab eo quem simoniacum esse non dubitat, se consecrari permiserit,* consecrator et consecratus non disparem damnationis sententiam subeat, sed uterque, depositus, paenitentiam agat, et privatus a propria dignitate persistat [1].

Cette procédure est plus stricte que celle de Damien. A ce compte, le clergé de Milan aurait dû être déposé en masse. Nicolas II refusait d'admettre la miséricorde conseillée par le *Liber gratissimus*. Aussi Damien ajouta-t-il à son œuvre un post-scriptum, pour faire connaître la nouvelle décision du pape. Avec beaucoup d'humilité, il se soumet, mais non sans s'interdire l'espoir d'une révision de la sentence : « quod iam promulgatum est, sequimur, vel si quid adhuc *elimatius* atque *salubrius* in posterum statuendum est, obedientiam profitemur [2] ».

Ce vœu, au sujet d'un adoucissement de la sentence conciliaire, ne devait pas être exaucé. L'opposition contre l'administration sacramentelle des simoniaques était trop forte. Le concile avait fait toutes les concessions alors possibles à la doctrine de Damien. Les maintenir constituait un assez beau succès. On y réussit sous Nicolas II et Alexandre II. Si on refusa d'admettre les ordinations faites à prix d'argent, on ne les considéra pas comme nulles [3]. On accorda même des dispenses, à des clercs et à des évêques qui avaient [4] été ordonnés gratuitement mais sciemment par des simoniaques : dispenses qui étaient un adoucissement de la législation de Nicolas II.

Après cela on n'est que plus étonné des décisions du concile de Girone de 1078. Elles nous ramènent à la pratique de Léon IX. La curie est revenue à des appréciations qu'on aurait cru dépassées par elle pour toujours. C'est une régression de plus dans ces grands mouvements doctrinaux. Au concile de Girone de 1078, tenu sous la présidence d'Amatus, légat du Saint-Siège, il fut décidé :

Si quae ecclesiae per pecuniam essent consecratae vel a simoniaco, a legitimo canonice consecrentur episcopo. Si qui etiam clerici, pecuniam praebendo vel a simoniaco sunt ordinati, eodem modo a catholico ordinentur episcopo. Non enim his fit reiteratio sed ipsa consecratio, quoniam nihil praecesserat quod ratum haberi queat [5].

1. Hardouin, *Acta conciliorum*, t. VI, p. 1, col. 1063.
2. *Libelli*, t. I, p. 75.
3. Ceci se déduit, par exemple, d'une décision d'Alexandre II, en 1066-67 : Lœwenfeld, *Epistolae pontificum romanorum ineditae*, n° 118, p. 58, Leipzig, 1885.
4. *Ibid.*, n° 110, p. 54.
5. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova... collectio*, t. XX, col. 519.

Ces canons auraient réjoui le cardinal Humbert et attristé Pierre Damien. Ils déclarent nul tout acte sacramentel (excepté le baptême) administré par un simoniaque même gratuitement. Si on les mentionne ici, par anticipation, c'est pour faire ressortir ce qu'il y avait encore d'imparfait dans les décisions de Nicolas II, en 1059. Celles-ci n'ont pas contenté Damien. En 1060, il a ajouté au *Liber gratissimus* un appendice, dont le ton est grave et triste. C'est que la discipline n'était pas seule en jeu en cette affaire. Dans une mesure difficile à préciser mais très réelle, la décision conciliaire a été interprétée d'une façon défavorable aux sacrements administrés par les simoniaques. C'est que le concile n'a pas résolu la question doctrinale; il a pris des décisions pratiques, que chacun pouvait interpréter suivant sa thèse. Cet état de choses n'apparaît pas clairement dans les textes conciliaires. Mais un document fournit de nouveaux détails sur le concile de 1059. C'est une promulgation du concile faite en France, peu après[1]. On y lit :

Ut ecclesiae per precium a simoniacis consecrate denuo consecrentur. Ut presbiteri et omnes a tempore Nicholai pape usque nunc et deinceps scienter ordinati a simoniacis, *sciant se non esse ordinatos* et deinceps non fiant [1].

La comparaison de ce texte et de celui du concile de Girone s'impose à l'esprit. Elle montre l'écart d'ensemble mais aussi un point de contact entre les idées de 1059 et celles de 1078. Les églises consacrées à prix d'argent doivent être consacrées de nouveau. La consécration simoniaque est donc nulle. Que penser des ordinations faites à prix d'argent? Le texte n'en dit rien. A en juger par analogie, elles devraient être tenues pour nulles. D'autre part, la réordination n'est pas prescrite. On n'entend parler de réordinations que depuis 1078. D'où l'on peut conclure que le concile de 1059 n'a pas tranché officiellement la question de fond. Cette timidité s'est révélée, dans la suite, très regrettable. Elle a permis la reprise de controverses qui devaient être considérées comme closes. Enfin, d'après le texte français du concile de 1059, les clercs ordonnés sciemment par des simoniaques doivent savoir « se non esse ordinatos ». L'expression est brève et dure. Elle doit d'autant plus

1. Ce texte se trouve dans le ms. Bibl. Nat., *lat.* 3875 (XIIIe siècle), fol. 107 v°. Ce ms. contient la *Collectio Caesaraugustana*. Ce texte est transcrit dans MANSI, *Sacrorum conciliorum... collectio*, t. XIX, col. 875, 876.

être remarquée qu'elle semble avoir inspiré la décision du concile de Girone de 1078 prescrivant la réitération de toute ordination faite par un simoniaque[1].

En somme, l'impression laissée par ces décisions de 1059 est mélangée. Les partisans de la nullité recevaient un gage : la consécration des églises consacrées à prix d'argent ; les défenseurs de la validité obtenaient l'acceptation des ordres reçus d'un simoniaque non connu comme tel et celle des ordinations gratuites faites par les simoniaques avant le concile. Chose plus grave, Damien se voyait obligé d'écrire : « Non modo simoniacos reprobamus, sed et *per eos exhibita sacramenta contemnimus*[2]. » Ces quelques mots posent une question délicate, celle de savoir l'idée qu'on se faisait alors des ordinations qui n'étaient pas acceptées, et de la valeur des sacrements administrés par les ministres ainsi rejetés en 1059.

Sur ce point, des données qu'il n'est pas possible de négliger sont fournies par Pierre Damien, dans une lettre aux Florentins.

V. — Conflit de Pierre Damien et des moines de saint Jean Gualbert à Florence.

De 1062 à 1066, l'Église de Florence n'était pas en meilleur état que celle de Milan. Il y avait, à Florence, un parti réformateur, qui était en relations avec la Pataria de Milan. La réforme bénédictine inaugurée à Vallombreuse par saint Jean Gualbert (985-1073) avait eu pour résultat de créer des conflits entre les moines et les séculiers soupçonnés de simonie ou de peu de zèle. Les moines de la région avaient été confirmés dans leurs préjugés par le cardinal Humbert, qui avait résidé à Florence en 1057 et 1058[3]. Dans ce milieu divisé, l'élection de l'évêque Pierre devint un nouveau sujet de discordes. Pierre de Pavie était devenu évêque de Florence après 1061-1062. Jean Gual-

1. Tout fait croire que les rédacteurs des décisions de Girone, en 1078, avaient sous les yeux le texte français des décrets de Nicolas II. Comparer, à ce sujet, les deux documents.

2. Ces mots se trouvent dans la lettre écrite par Damien aux Florentins, en 1066-67, dans *P. L.*, t. CXLV, col. 524. Dans l'article de l'*Oesterreichische Vierteljahresschrift*, t. I, p. 429, Hergenröther convient que Damien a vu, dans les décisions de 1059, une « missachtung » des sacrements des simoniaques.

3. Les relations du cardinal Humbert et des moines florentins de Jean Gualbert sont attestées dans la seconde *Vie* de ce dernier (*P. L.*, t. CXLVI, col. 680).

bert et les moines de Vallombreuse dénoncèrent son élévation comme simoniaque. De là deux factions et des troubles continuels dans la ville.

Les moines et leur parti déclaraient nuls les pouvoirs de l'évêque, Damien s'exprime ainsi à leur sujet :

Hinc ad commonachos meos articulum transfero, a quibus profecto pro cedere notam hanc iurgandi materiam non ignoro. Dicunt enim quia ab huiusmodi sacerdotibus *nec chrisma confici*, *nec ecclesia dedicari*, *nec clericalia iura conferri*, *nec missarum* ullo unquam tempore *potuerunt solemnia celebrari*. Et tam haec impudenter allegant ut anno... compulerint in tribus plebibus sine conspersione chrismatis catechumenos baptizari [1].

Vers la fin de 1066, Pierre Damien reçut la mission d'aller faire une enquête à Florence. Il trouva les charges alléguées contre l'évêque insuffisantes. Mais il fut effrayé de l'esprit révolutionnaire que ces récriminations développaient dans le peuple :

Sed cur de sola sacerdotum sive sacramentorum obtrectatione conquerimus, cum ab eis omnia pene dilacerari, omnia conspui, omnia dicantur irrisione publica subsannari? Non est, inquiunt, papa, non rex, non archiepiscopus neque sacerdos. Unde factum est, sicut dicitur, ut mille circiter homines his nugis naeniisque decepti, sine sacramento Dominici corporis et sanguinis hoc mundo recesserint. Opinantur enim per huius temporis sacerdotes nullam in sacramentis posse fieri veritatem; sed et quamplurereperiuntur ecclesiae, quas non modo suis ingressibus indignas ducunt, sed nec salutationis quidem obsequio idoneas arbitrantur. Nam et salutare despiciunt quas utique dedicatas ab indignis nescio quibus episcopis suspicantur.

Rien d'étonnant si, dans un tel milieu, l'arbitrage de Damien en faveur de l'évêque Pierre fut rejeté avec indignation. On attribua au légat une doctrine perverse. Il dut se défendre dans une lettre adressée aux Florentins. D'abord il condamne la simonie; puis il rappelle la doctrine de son *Liber gratissimus*, sur les sacrements administrés par les simoniaques. Enfin il rappelle les décisions du concile de Nicolas II (1059-60) :

Licet eorum [simoniacorum] sacramenta ex authentica canonum possent sanctione defendi; ut eos tamen magis ac magis synodalis sententia confunderet, constitutum est in Romano, s. m. Nicolao praesidente, concilio ut quicumque per eos eatenus fuissent in cuiuslibet ecclesiastici gradus dignitate promoti, in percepti honoris ministerio permanerent; et tunc vero et

1. Les textes qui suivent sont tirés de la lettre de Damien aux Florentins, *P. L.*, t. CXLV, col. 523.

deinceps quicumque se pateretur a simoniaco provehi, nil penitus ex ea deberet promotione lucrari, et *sic ministrandi iura deponeret*, *tamquam si haec nullatenus percepisset*. Hac itaque ratione iam non modo simonacos reprobamus, sed et *per eos exhibita sacramenta contemnimus*.

Ici par les *iura ministrandi,* Damien désigne le pouvoir d'ordre. Aussi le premier passage souligné doit-il s'entendre de la déposition. Celle-ci est si grave et si efficace qu'elle permet de « contemnere » les sacrements administrés par de tels ministres. D'autres passages éclairent celui-ci. Damien reproche seulement aux exaltés de Florence de rejeter les sacrements des ministres ordonnés par des simoniaques avant le décret de Nicolas II. Il leur abandonne les sacrements des ministres ordonnés par des simoniaques depuis le même décret :

Si ergo ego et vos de simoniacis eorumque reprobandis in posterum consecrationibus *una sententia* utique congruimus, cur adhuc invicem litigamus?... Sed nunc cur ista prosequimur[1], cum consecrationem simoniacis nuper fuisse prohibitam superius praefati sumus? Plane *quia* iidem ipsi qui baptismum fieri sine chrismate docuerunt, adhuc adversus eos qui *ante synodum* gratis a simoniacis ordinati sunt, sufflant, eosque cum suis ordinatoribus esse haereticos dogmatizant, eorumque missas et omnia per eos facta mysteria blasphemant, anathematizant, conspuunt, abiiciunt et explodunt, eorumque benedictionibus terribiliter maledicunt... et in suis maledictionibus illud Malachiae prophetae testimonium adhibent quo dicitur : « Maledicam benedictionibus vestris. »

Le texte du concile de 1059 ne permettait pas au légat de condamner complètement de tels abus. Il lui donnait simplement les moyens de sauvegarder les sacrements des ministres ordonnés gratuitement par des simoniaques, antérieurement au concile de Nicolas II. Quant aux ministres ordonnés dans les mêmes conditions après le concile, Damien renonce à les défendre : il n'a pas un mot, pour blâmer la profanation qui est faite de leurs sacrements. N'a-t-il pas écrit : « eorum sacramenta contemnimus »? Si les exaltés de Florence avaient une manière plus énergique de manifester leur mépris, comment les blâmer? Il est difficile aujourd'hui de percevoir nettement de telles nuances. Mais nul doute que, dans les idées d'alors, le mépris des sacrements des simoniaques ne fût une conséquence des décisions du concile de Nicolas II. C'est cette conséquence que Damien a regrettée, et qui a perpétué un état d'esprit fâcheux.

1. Damien vient de rappeler les principes d'après lesquels la valeur des sacrements est indépendante de celle des ministres.

Dans les circonstances critiques qui allaient venir, les vieux préjugés incomplètement matés ont eu assez de force pour commander l'abandon de la pratique de Nicolas II.

Le procès de l'évêque Pierre de Florence avait manifesté une opposition entre l'attitude de saint Jean Gualbert, et celle de Pierre Damien [1]. Peu d'années après, l'Église romaine devait donner raison aux moines de Jean Gualbert et un cardinal de l'Église romaine allait composer une réfutation de la doctrine de Pierre Damien.

1. Il est curieux de comparer les invectives de Damien contre les moines de Florence, *P. L.*, t. CXLV, col. 525 et suiv., avec des renseignements fournis par la première *Vie* de saint Jean Gualbert. Ce sont les mêmes événements, mais appréciés d'une façon souvent opposée. Cf. la première *Vie* (*P. L.*, t. CXLVI, col. 777, n° 29; col. 794, n° 79; col. 803, n°s 109, 110). On ne saurait rendre saint Jean Gualbert responsable des exagérations de ses moines; mais il n'était certainement pas au même point de vue que Damien.

CHAPITRE XI

LE PONTIFICAT DE GRÉGOIRE VII.

Quelle a été la doctrine de Grégoire VII (1073-1085) sur les conditions de validité du pouvoir d'ordre? Tout document explicite fait défaut, mais indirectement, l'on peut arriver à une réponse très approchée de la vérité. Dans la curie, se continuait le conflit doctrinal du cardinal Humbert et de Pierre Damien. Seuls les personnages étaient changés. La pensée de Damien était défendue par le cardinal Atto et par Anselme de Lucques; celle d'Humbert, par un groupe auquel appartenaient les cardinaux Deusdedit et Beno et le légat Amat d'Oloron.

I. — Les deux théologies en présence dans la curie.

Atto, cardinal prêtre de Saint-Marc [1], qui devait abandonner la cause de Grégoire VII, en 1084 [2], a composé un manuel canonique pour les clercs de son Église. Dans un prologue, le cardinal fait connaître la condition défavorable des clercs romains. Le climat insalubre de Rome empêche les étrangers de venir y enseigner, et la pauvreté des Romains ne leur permet pas d'aller étudier ailleurs. De là une grande ignorance. Pour y obvier, le cardinal dédie à ses clercs une « defloratio canonum ». C'est un recueil de morceaux patristiques et scriptu-

1. Il paraît certain qu'il faut distinguer Atto, cardinal de Saint-Marc, qui a signé les décisions du concile romain de 1081 (E. MARTÈNE, *Veterum scriptorum... amplissima collectio*, t. VII, col. 64, Paris, 1733), d'Atto de Milan, qui avait été nommé évêque de Milan par la Pataria. Dans les souscriptions du concile de Rome de 1078, on lit : « cardinalibus Attone Mediolanensi *etc.* » *P. L.*, t. CXLVIII, col. 810, mais le texte est dérangé à cet endroit.
2. *Libelli*, t. II, *Gesta romanae ecclesiae*, p. 369, 371.

raires, transcrits non seulement sans commentaire, mais encore sans aucun titre pour indiquer la question traitée. Pareil recueil aurait été très impropre à l'enseignement, si le cardinal n'en eût donné la clé par des explications orales [1]. Quant aux sacrements, le choix des morceaux est caractéristique. On y trouve des textes très explicites sur la valeur des sacrements administrés en dehors de l'Église : par exemple, la lettre du pape Anastase II à l'empereur du même nom [2]; la lettre de saint Léon à Anatolius de Constantinople [3]. Ces textes devaient servir à l'auteur pour l'explication de deux décisions d'Innocent I qu'il cite précédemment, et qui ont égaré tant de théologiens, au XIe siècle [4].

La collection canonique d'Anselme de Lucques a une tout autre importance que celle d'Atto. C'est un ouvrage considérable, et qui a eu une très grande influence sur le développement du droit ecclésiastique. La doctrine suggérée par la *Collection* d'Anselme de Lucques est celle de la validité des sacrements administrés en dehors de l'Église [5].

Cette impression donnée par la collection canonique d'Anselme de Lucques est confirmée par un témoignage formel. Après la mort de Grégoire VII, entre le 25 mai 1085 et le 18 mars 1086, Anselme a répondu à une lettre de l'antipape Clément III, dont il réfute les assertions hostiles à Grégoire VII. Par cette réponse, on voit que le parti de l'antipape reprochait aux Grégoriens de considérer comme nuls les sacrements administrés en dehors de l'Église. Anselme répond :

His et aliis innumeris salutaribus praeceptis admoniti, detestamur non sacramenta ecclesiae, sicut tu mentiris, sed scismaticos et sacrilegos, quorum parricidalibus manibus sese sacramenta divina subtraxerunt [6]; et cum catholica matre nostra ecclesia, persequar inimicos eius nec convertar, donec deficiant. Sanctum quippe suum, quod foris habetis, quod malo vestro accepistis, quia bono odore peristis, veneratur ecclesia, sed vos persequitur, ut Sara ancillam, quae tamen de semine Abrahae concepit et peperit [7].

1. Cet ouvrage se trouve dans A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio* etc., t. VI, p. 2, p. 60 et suiv., Rome, 1832.
2. *Ibid.*, p. 82 : *Ex decretis Anastasii;* c'est la lettre citée plus haut, p. 76-77.
3. *Ibid.*, p. 76 : *Ex decretis Leonis, P. L.*, t. LIV, col. 1101 BC.
4. *Ibid.*, p. 74 : *Ex decretis Innocentii.* C'est d'abord un extrait de la lettre d'Innocent I à Alexandre d'Antioche (plus haut, p. 71) et aux évêques de Macédoine (plus haut, p. 69).
5. La collection canonique d'Anselme est inédite. On annonce comme prochaine une édition par M. Thaner. Voici quelques références d'après le ms. Bibl. Nat. *lat.* 12451 : fol. 24 v. libr. IX, c. 44 : *Quod eadem* [Christi] *sacramenta ubique sunt integra;* fol. 25 r. libr. IX, c. 49 : *Quod sacramenta Dei ubique sunt recta.* Cf. aussi libr. IX, c. 50 et 57, aux fol. 25 v. et 29 v.
6. Ces mots font allusion à la parole de saint Léon citée plus haut, p. 76.
7. *Liber contra Wibertum,* dans les *Libelli,* t. I, p. 522.

Cette déclaration suffit pour justifier la doctrine personnelle d'Anselme de Lucques. Elle ne préjuge en rien de la doctrine des autres membres de la curie. Sous Grégoire VII, le cardinal Deusdedit composait la collection canonique que, quelques années plus tard, il devait dédier au pape Victor III (1086-87). Ce sont les mêmes textes qui lui ont servi, entre 1090 et 1095, à former la charpente de son *Libellus contra invasores et symoniacos,* dans lequel la nullité des ordinations faites en dehors de l'Église est si fortement inculquée. Nul doute que, sous Grégoire VII, Deusdedit eût, en ces matières, les mêmes idées que sous Urbain II.

Deusdedit était un théoricien. Dans la curie, un homme d'action, Amat, évêque d'Oloron et légat du Saint-Siège sous Grégoire VII et Urbain II, mettait en pratique les doctrines de Deusdedit. C'est Amat qui a présidé le concile de Girone (1078), où a été formellement prescrite la réordination des clercs ordonnés à prix d'argent ou bien même gratuitement, par des simoniaques : décision unique en son genre, et qui rendait obligatoire, pour l'Espagne, la pratique de Léon IX. Par sa portée, cet acte est considérable. Il montre qu'Amat partageait les idées des cardinaux Humbert et Deusdedit.

Ce légat était très sévère à l'égard des simoniaques. Dans le diocèse d'Albi, il avait eu à faire exécuter la sentence portée contre l'évêque simoniaque, Frotardus, dans un concile de Toulouse. L'évêque excommunié continuait à remplir ses fonctions. Amat s'étant arrêté aux Avalats, fut prié de baptiser un enfant. Comme on lui présentait, pour la cérémonie, des huiles consacrées par l'évêque excommunié, le légat « dixit chrisma illud non consecratum sed execrandum, asinorum magis unctioni convenire quam christianorum, et in circumstantium aspectu in terram, verso vasculo, distillando effudit[1] ». Malheureusement on manque de renseignements précis sur la manière dont Amat appréciait les ordinations simoniaques, au cours de ses légations en dehors de l'Espagne.

La décision d'Amat à Girone engage-t-elle l'autorité de Grégoire VII? Il est sûr que, par excès de zèle, les légats de ce

1. *Notitia de ecclesia S. Eugenii de Viancio*, dans *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XIV, p. 50. Frotardus réalisait l'idéal d'un évêque simoniaque. Cette *Notitia* est un texte très curieux, dont la critique détaillée reste à faire. Elle a été écrite par un auteur qui disposait de renseignements circonstanciés. Les Avalats est une localité du canton de Villefranche-d'Albigeois.

pape ont souvent outrepassé leurs instructions, et ont dû être rappelés à l'ordre. Il est fort vraisemblable que les décisions de Girone sont imputables au seul Amat. Elles ne sauraient être identifiées avec celles que Grégoire VII prenait, à Rome, dans les deux synodes de cette année 1078 [1]. La mémoire de Pierre Damien était toujours chère à Hildebrand devenu pape [2].

L'acte d'Amat n'en est pas moins instructif. Il doit sans doute s'expliquer ainsi : les règlements pontificaux excluaient de tout ministère les simoniaques et les clercs ordonnés par eux. Mais appliquer ces règles en Espagne eût été déposer la plus grande partie du clergé. Pour continuer le culte, le légat aura prescrit les réordinations. Amat aura donc fait face à une situation exceptionnelle, que les canons de Grégoire VII ne prévoyaient pas. Mais Amat n'aurait pas suivi cette procédure, s'il n'avait été sûr d'obtenir, pour le moins, une bonne minorité en sa faveur, dans la curie, et la tolérance de Grégoire VII.

II. — Incertitude et enquête patristique de deux écolâtres allemands.

Si, à Rome, les canonistes étaient divisés sur la valeur des ordinations faites en dehors de l'Église, comment s'étonner que deux pauvres clercs allemands fussent dans un grand embarras, sur le même sujet?

En 1076, à Constance, vivait un vieil écolâtre nommé Adal-

1. Et d'abord, d'une façon générale, il faut renoncer à tirer parti des canons conciliaires où il est question d' « ordinationes *irritae* ». Ce dernier terme appartient à la langue juridique, et exprime avant tout une décision pratique. De telles ordinations sont considérées comme pratiquement nulles. Que, dans certains cas, le mot « irritus » ait été employé pour désigner une ordination réellement nulle, cela est certain : mais pareille interprétation ne doit être acceptée que sur de bonnes preuves. Le mot considéré seul est un indice insuffisant, et qui conduirait à voir des ordinations nulles partout. Aussi je renonce à me servir des décisions des deux conciles romains de 1078 (*P. L.*, t. CXLVIII, col. 798 BC, 801 AB) où les ordinations faites par les simoniaques et les excommuniés sont dites « irritae ».

En second lieu, il n'y a rien à conclure du passage suivant de la lettre à Hermann de Metz (*Epist.* IV, 2 *Ibid.*, col. 455) : « Episcoporum autem qui excommunicato regi communicare praesumunt, ordinatio et consecratio apud Deum, teste beato Gregorio, fit exsecratio... Ut autem maledicti et excommunicati possint benedicere et divinam gratiam quam non timent operibus denegare, alicui largiri, in nullius sanctorum Patrum praecepto potest inveniri. »

2. Ceci se déduit d'un renseignement fourni par Bérenger de Tours sur le Concile romain de 1078 (*P. L.*, t. CXLVIII, col. 809). Grégoire VII aurait opposé l'avis de Lanfranc à celui de Pierre Damien.

bert et un jeune clerc Bernold. On venait d'apprendre les décisions du concile romain du carême de 1076, dans lequel le roi Henri IV d'Allemagne, rebelle au Saint-Siège, avait été excommunié avec le groupe d'évêques qui lui étaient fidèles. Cet événement posait plusieurs graves questions de droit canonique, sur lesquelles les deux clercs de Constance ne pouvaient arriver à une réponse satisfaisante. Ils songèrent alors à consulter un de leurs amis, Bernhard, qui, après avoir été l'élève d'Adalbert et le maître de Bernold, avait accepté du service dans le diocèse d'Hildesheim, et ensuite dans un monastère de Saxe.

La consultation adressée à Bernhard[1] contenait une question, au sujet des ordinations faites par les simoniaques et les excommuniés. Celles-ci étaient-elles réelles ou nulles? Les consultants penchaient visiblement pour la négative. Ils citaient un fameux texte de Prosper résumant la doctrine de saint Augustin; un autre de saint Léon et un troisième de saint Grégoire, dans lesquels se trouvent de fortes paroles contre les sacrements administrés en dehors de l'Église[2].

La réponse de Bernhard[3] en dit long sur l'incertitude des milieux cultivés d'Allemagne, au sujet de la théologie des sacrements. Elle est divisée en trois points. Premièrement, les simoniaques et les excommuniés dont le crime et la condamnation ne sont pas connus peuvent administrer validement les sacrements. Deuxièmement, les mêmes ministres, dans le cas où leur situation vient à être connue, ne peuvent pas administrer les sacrements. En preuve, Bernhard cite la lettre d'Innocent I aux évêques de Macédoine et la prétendue lettre du pape Pascal I, c'est-à-dire la lettre de Guy d'Arezzo à l'archevêque de Milan[4]. Il mentionne ensuite certains précédents, par exemple, la cassation, en 769, des ordinations faites par le pape Constantin, et celle, en 964, des ordinations faites par Léon VIII. Il rappelle aussi la réitération, à Hildesheim, des ordinations faites par Ebo[5].

Bernhard a fort bien vu la difficulté de sa thèse. D'après lui, un même ministre administrera ou non les sacrements,

1. Elle est dans les *Libelli*, t. II, p. 27, et dans *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1141.
2. Cf. plus haut, p. 180, n. 2; p. 76; et *P. L.*, t. LXXVII, col. 689 (*ep.* IV, 20).
3. Elle est dans les *Libelli*, t. II, p. 29, et dans *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1143.
4. *Ibid.*, p. 41-42. Ce sont les textes mentionnés plus haut, p. 71 et 180.
5. *Ibid.*, p. 42-44. Ces faits sont indiqués plus haut, p. 104, 168, 128.

suivant que sa situation sera connue ou non. Il est clair que pareille doctrine ne laisse rien subsister de la valeur objective des sacrements ou de l'efficacité *ex opere operato*. Bernhard répond : c'est le mystère de la foi[1].

Quant aux simoniaques et aux excommuniés dont la condamnation est publique, ils ne peuvent, non plus, conférer aucun sacrement. Il est d'ailleurs interdit d'avoir avec eux aucun rapport.

On s'explique très bien que cette lettre n'ait pas convaincu ses destinataires. Bernold en fit aussitôt la critique, et posa plus nettement l'état de la question[2]. Il montra combien il répugnait que les mêmes espèces eucharistiques fussent consacrées ou non, suivant qu'elles sont données à un chrétien averti ou non de la situation irrégulière du ministre[3]. Quant à la valeur des ordinations conférées en dehors de l'Église, il constata des divergences entre les témoins de la tradition. Certains textes les déclarent valides, d'autres, nulles et à réitérer. Comment accorder es décisions? Par une théorie de la « forma sacramenti ». Ici Bernold formule des idées dont la discussion allait jouer un grand rôle sous Urbain II :

Harum igitur sententiarum repugnantiam concordare nescimus, nisi hoc auctoritati sedis apostolicae, cum consensu sanctae matris Ecclesiae, licitum fore dicamus, ut, pro aliqua temporis necessitate, ordinatos ab haereticis, per invocationem sanctae Trinitatis in ordine suo non reconsecrandos suscipiat; quos tamen aliquando, ad evidentiorem haereticae ordinationis proscriptionem, reconsecrari praecipiat... Hinc igitur conicitur ordinatos ab haeretico non consecrationem aliquam accepisse, sed solam formam consecrationis, absque virtute sanctificationis, — quae utique forma, sive accepta virtute sanctificationis, ex consensu sanctae Ecclesiae, a conversis retineatur sive per iterationem penitus proscribatur, ad praesens non occurrit quid rationabiliter obici possit[4].

Ici Bernold étend à l'ordination la théorie de la dispense que le cardinal Humbert ne consentait à appliquer qu'au seul baptême[5]. Tout fait croire que Bernold n'a pas connu l'ouvrage du cardinal. Dès lors, il est remarquable que ces deux auteurs s'accordent pour interpréter, de façon identique, la

1. *Ibid.*, p. 40.
2. Cette lettre est contenue dans les *Libelli*, t. II, p. 47, et dans *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1166.
3. *Ibid.*, p. 55.
4. *Ibid.*, p. 56.
5. Voir plus haut, p. 195.

« forma sacramenti » dont ont parlé saint Augustin et saint Léon. Cette « forma » n'est qu'une apparence, un rite extérieur : interprétation qui prouve que Bernold et Deusdedit n'avaient qu'un soupçon très lointain de la doctrine du caractère. Il va sans dire que, sur ce point, ils sont solidaires et représentatifs de la doctrine de leurs contemporains. Pareille théorie laissait admettre la possibilité de réordinations.

Au fond, Bernold ne résolvait pas la question. Il transformait une question dogmatique en une affaire de discipline. Pour lui, il dépendait de l'Église d'admettre ou non une ordination faite en dehors d'elle. Il ajoutait, que, de fait, les simoniaques et les excommuniés dont la condamnation n'est pas connue peuvent validement administrer les sacrements, « per consensum Ecclesiae[1] ». C'est ainsi qu'il expliquait la décision du pape Anastase II, au sujet des sacrements administrés par Acace.

Enfin Bernold, dont la curiosité est très éveillée, se préoccupe de la situation des ministres qui, sans devenir hérétiques, sont pourtant, en raison de quelque faute, « remoti ab officio », c'est-à-dire suspens et déposés, comme nous dirions aujourd'hui. Il lui semble que la permanence du pouvoir d'ordre, en eux, est garantie par saint Augustin. A ce propos, il désigne ces clercs comme « quondam catholice ordinati » ou ordonnés dans l'Église, par opposition à ceux qui sont ordonnés par les hérétiques.

C'est là une distinction qui, bien des années plus tard, allait avoir la plus grande fortune, au point de commander toute la théologie des sacrements. Entre les deux théories opposées, dont l'une déclarait nulles et l'autre, valides, les ordinations conférées en dehors de l'Église, une opinion intermédiaire trouva d'illustres patrons. Ils déclarèrent valides les ordinations faites, en dehors de l'Église, par les seuls évêques « quondam catholice ordinati ». C'était un jugement à la manière de Salomon. Bernold est un des premiers à en avoir eu l'idée. Il devait d'ailleurs trouver beaucoup mieux dans la suite, et se rallier à la pure doctrine de saint Augustin.

1. *Libelli*, t. II, p. 55 et 58.

III. — Le synode de Quedlinburg.

Comme on l'a vu, un parti considérable, dans la curie romaine, déclarait nulles les ordinations faites en dehors de l'Église. Cette théologie d'Amat, de Deusdedit et de Beno était une doctrine de combat. Pour lutter contre les ennemis de la papauté et des réformes, pas de meilleur moyen, semblait-il, que de leur refuser le pouvoir de transmettre l'ordination. Plus la lutte s'aggravait entre Grégoire VII et Henri IV d'Allemagne, plus les théologiens et les canonistes modérés perdaient de leur influence. Il vint un moment où Odon, cardinal d'Ostie et légat de Grégoire VII en Allemagne, eut à prendre parti. Le fait n'est pas indifférent, puisque, trois ans plus tard, Odon d'Ostie allait devenir pape, sous le nom d'Urbain II.

C'était au début de 1085. L'épiscopat allemand était divisé en deux groupes hostiles : les évêques partisans du roi excommunié Henri IV, et ceux restés fidèles à Grégoire VII. Une tentative fut faite pour arriver à une entente. Les évêques grégoriens avaient proposé à leurs adversaires une conférence contradictoire. Ils se faisaient fort de démontrer, par des autorités canoniques, que des évêques ne pouvaient plus obéir à un roi excommunié. La conférence eut lieu, le 25 janvier, à Gerstungen, localité de Thuringe[1]. Elle n'aboutit pas. Pour ce seul motif, le schisme ne pouvait que s'aggraver. Qu'on ajoute à l'impression produite par cet échec des catholiques, les rancunes provoquées chez eux par une discussion peu loyale[2], et l'on pourra se faire une idée de l'exaspération des évêques catholiques présidés par le légat Odon d'Ostie. Le schisme leur apparaissait comme irrémédiable, pour bien longtemps, car des

1. Le seul exposé complet de ces négociations se trouve dans M. Sdralek, *Die Streitschriften Altmanns von Passau und Wezilos von Mainz*, p. 3-13, Paderborn, 1890.

2. Les évêques royalistes, et particulièrement Wezilo de Mayence nouvellement installé, avaient produit, sans en indiquer l'origine, un texte de la *Préface* des Fausses décrétales (Hinschius, *Decretales pseudo-isidorianae*, p. 18, § 6). Ce texte avait été fabriqué par Pseudo-Isidore pour retarder la procédure juridique contre les évêques. Wezilo voulait faire bénéficier les laïcs et le roi Henri IV de cette disposition. A Quedlinburg les évêques catholiques et le légat, n'ayant pu découvrir la fraude, ont paru battus. Ils se sont dédommagés, quelques jours plus tard, par une protestation en règle. Si la manœuvre de Wezilo avait réussi, il aurait fallu remettre Henri IV en possession de tous ses droits, avant de procéder contre lui judiciairement. C'eût été annuler les principaux actes de Grégoire VII.

défections se produisirent aussitôt. La prétention des évêques royalistes d'appliquer au roi un privilège garanti, par les Fausses décrétales, aux seuls évêques, leur paraissait une révolte contre l'autorité souveraine du pape et, à ce propos, le mot d'hérésie avait été prononcé.

Ces circonstances aident à comprendre la grave décision prise, trois mois plus tard, le 20 avril 1085, à Quedlinburg, par les évêques catholiques. Réunis en synode, ils publièrent le canon suivant, dont l'analyse est fournie par le procès-verbal publié alors :

In eadem synodo ordinatio Wecilonis Moguntini invasoris, immo omnes ordinationes vel consecrationes ab excommunicatis factae irritae iudicatae sunt iuxta decreta sanctorum Patrum Innocentii, Leonis, Pelagii atque successoris eius sanctissimi papae Gregorii [1].

Il faudrait renoncer à interpréter cette décision, si on était réduit à utiliser un texte aussi peu explicite. Heureusement on peut appeler les contemporains en témoignage. Dans ce canon, Bernold de Constance a vu affirmée la nullité des sacrements conférés par les excommuniés. Il en est de même de Bernard [2] de Constance, qui résidait alors en Saxe. Ce sont des témoignages qu'il est difficile d'écarter. Bernold mérite d'autant plus d'être écouté que, quelques semaines plus tôt, le 22 décembre 1084, il avait été ordonné, à Constance, par le légat Odon, qui se rendait alors en Saxe. Étant donné que Bernold s'intéressait si vivement à la controverse des sacrements, il est impossible d'admettre qu'il n'ait pas parlé, sur ce sujet, avec Odon. Si un intermédiaire avait été nécessaire entre l'humble moine et le légat, Gebhard, le nouvel évêque de Constance, or-

1. M. SDRALEK, *op. cit.*, p. 179 : Wezilo avait pris une part prépondérante aux discussions de Quedlinburg. Cf. la note précédente.

2. Il s'exprime ainsi dans son *Liber canonum contra Henricum quartum* (*Libelli de lite*, etc., t. I, p. 515) : « Scias etiam nec fuisse nec fieri posse archiepiscopum [Ceci vise spécialement Wezilo de Mayence] qui ab eo [l'antipape Clément III] accepit vel accipiet archiepiscopale pallium ; vel esse episcopum ab his pseudoarchiepiscopis ordinatum ; vel quendam per eumdem perditissimum papam vel per aliquem ex eius pallio archiepiscopantium, vel per episcopum ab eiusmodi archiepiscopis promotum ecclesiasticos gradus posse dari, vel ecclesiam sive chrisma consecrari ; aut per aliquem presbiterum ex eodem execrationis fonte dirivatum vel eis scienter communicantem vel unanimi consensu eorum sectae acclinem, vel quicquid a sanctis Patribus sub anathematis vinculo interdictum praesumentem, dominicum corpus posse confici vel aliquod Ecclesiae sacramentum fieri, nisi quod baptisma per eos factum prohibetur iterari. » Ce traité, composé vers le milieu de 1085, mentionne le synode de Quedlinburg et résume les idées des grégoriens allemands.

donné prêtre le même jour que Bernold, aurait rempli ce rôle.

Quelques mois après le synode de Quedlinburg, entre le milieu de 1085 et la fin de 1088, Bernold écrit à un personnage du parti royaliste, pour réfuter les attaques dirigées contre les évêques grégoriens. Il s'exprime ainsi, pour justifier la thèse de la nullité des sacrements administrés en dehors de l'Église :

Quid [1] autem miramini, si sacramenta Ecclesiae apud excommunicatos esse negantur, cum beatus Augustinus locum veri sacrificii extra Ecclesiam non esse protestetur. Item sanctus GREGORIUS de consecratione Maximi presumptoris scribens : *Quam rem*, inquit, *nullo modo possumus dicere consecrationem*, *quia ab excommunicatis celebrata est*[2]. Item PREDECESSOR EIUS PAPA PELAGIUS : *Extra Ecclesiam,* inquit, *non consecratur sed execratur episcopus*. Item beatus INNOCENTIUS papa : *Qui*, inquit, *honorem amisit*, *honorem dare non potest*. Et post pauca : *Dampnationem ergo quam habuit*, *per pravam manus impositionem dedit*. Item sanctus LEO papa Leoni Augusto scribens de quodam Timotheo dampnato, eiusque sequacibus, *omnia sacramenta se eorum sacrilegis manibus subtraxisse* testatur.

Dans ce passage, Bernold se réfère certainement aux décisions de Quedlinburg. Il ajoute à un fameux texte de Prosper[3], souvent cité dans ces controverses, l'autorité des quatre personnages mentionnés dans la circulaire synodale. Seulement, comme Bernold intervertit l'ordre, il écrit : « *praedecessor* eius [Gregorii] Pelagius », tandis que le synode dit : « Pelagii atque *successoris* eius Gregorii »[4]. Dès lors les textes cités ici par Bernold sont ceux-là mêmes que le concile de Quedlinburg avait invoqués, et dont Bernold aura eu connaissance, par le personnage qui représentait l'évêque Gebhard de Constance, à Quedlinburg. A ce moment, après le désagrément qui leur était arrivé à Gerstungen, trois mois plus tôt, les grégoriens appuyaient leurs décisions de bonnes autorités patristiques.

C'est donc au nom des quatre textes cités par Bernold que, s'il faut l'en croire, les sacrements conférés par les excommuniés ont été déclarés nuls par le légat Odon d'Ostie. Aussi ces citations ont-elles leur intérêt pour l'histoire de la théologie. Comme

1. *Apologeticae rationes*, dans *Libelli de lite*, t. II, p. 99. Comme l'avait vu Ussermann, ce traité est antérieur au *De sacramentis excommunicatorum* du même auteur (*Ibid.*, p. 89 et suiv.). L'opinion contraire de Thaner, éditeur de Bernold, ne peut pas être retenue.

2. S. GREGORII *Epist.* IV, 20. Les trois textes suivants sont ceux cités plus haut, p. 79, 69, 76.

3. *Lib. Sentent. ex Augustino*, XV, dans *P. L.*, t. LI, col. 430.

4. L'erreur commune au compte rendu conciliaire et à Bernold ne fait que souligner leur dépendance : Grégoire I n'a pas été le successeur de Pélage I.

la controverse relative aux sacrements durait depuis longtemps, ces textes avaient déjà attiré l'attention des théologiens. Bernold avait précédemment cité ceux de Léon I et de Grégoire I[1].

Je n'ai rien dissimulé de la force des témoignages de Bernold et de Bernhard, pour l'interprétation des décisions de Quedlinburg. Je crois cependant qu'on ne se tromperait pas beaucoup, en admettant que la pensée du légat Odon d'Ostie serait plus fidèlement résumée par les formules employées plus tard par Urbain II. Les sacrements conférés par les excommuniés ont la « forma », mais non la « virtus sacramenti » ; la « forma » étant comprise comme une réalité matérielle, purement extérieure, qui peut, suivant la décision de l'Église, être acceptée ou rejetée. Ces formules peuvent donc conduire à l'interprétation de Bernold, mais elles ont l'avantage de ne pas prêter aux théologiens et canonistes du XIe siècle, les idées tranchées de validité et de nullité, qui nous sont bien plus familières qu'à eux.

IV. — Découverte de la théologie de saint Augustin par Bernold de Constance.

Dans ses *Apologeticae rationes*, Bernold était encore bien loin de la doctrine véritable, au sujet de la validité des sacrements. Il n'y en a que plus d'intérêt à remarquer que, peu de temps après, il était arrivé à une théologie tout à fait exacte. Celle-ci est contenue dans le traité *De sacramentis excommunicatorum* [2], composé avant la fin de 1088. Tandis que, pendant plusieurs années encore, sous Urbain II, la curie romaine ne pourrait s'arrêter à aucune doctrine ferme sur ces questions, il y a quelque constraste à voir le petit moine de Constance en possession de la pure doctrine de saint Augustin. Ce traité est adressé à Bernhard. Bernold commence par rappeler à son correspondant leurs échanges de vue, plusieurs années auparavant, puis il lui fait connaître ce qu'il a trouvé : « quid Dei aspirante clementia parvitas nostra invenerit ».

L'auteur mentionne d'abord les autorités qui semblent déclarer nuls les sacrements administrés en dehors de l'Eglise : ce sont

1. *De damnatione scismaticorum*, dans *Libelli*, t. I, p. 28.
2. Ce traité se trouve dans les *Libelli*, t. II, p. 89 et dans *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1061.

les quatre textes invoqués, sur cette même question, au synode de Quedlinburg. Puis il indique des autorités qui se prononcent pour la validité des sacrements administrés dans les mêmes conditions : la lettre du pape Anastase à l'empereur du même nom et un texte de saint Augustin [1].

Comment ces décisions, qui paraissent contradictoires, s'accordent-elles? Bernold a eu la chance — qu'on va bientôt expliquer — de tomber sur un texte de saint Augustin qui contenait la distinction libératrice. C'est un texte du sixième livre *Contre les Donastistes,* dans lequel est exposée très nettement la différence qui existe entre le *sacramentum* et l'*effectus sacramenti*. D'après saint Augustin, c'est parce que saint Cyprien n'a pas vu cette distinction, qu'il a eu une doctrine erronée. Bernold a fort bien compris l'évêque d'Hippone, et montre comment les textes qui paraissent divergents conduisent à la même théologie :

> Superiores sententiae ad *effectum* sacramenti referantur, qui nusquam extra Ecclesiam esse posse veraciter asseritur, et inferiores ad *veritatem* sacramentorum referantur, quae eadem integritate et bonis et malis adesse creduntur ac si uno ore ipsi sancti Patres nobis communiter dicerent : « Extra Ecclesiam nec sunt, nec fiunt sacramenta *effective*, id est cum salute animae, ubi tamen eadem *inutiliter* imo perniciose et esse et fieri non denegamus. »

C'était tenir la bonne voie. Bernold en est encore plus assuré, en voyant que plusieurs papes, saint Léon, Innocent I, saint Grégoire ont finalement accepté les sacrements de ministres sur lesquels ils s'étaient exprimés de la manière la plus négative. Il cite ensuite une série de textes de saint Augustin fort bien choisis ; il rend au moine Guy d'Arezzo la prétendue lettre du pape Pascal I ; enfin il écarte, de façon très délibérée, l'autorité prétendue des synodes romains de 769 et 964, dans lesquels les ordinations des papes Constantin et Léon VIII furent déclarées nulles. Ce sont des précédents peu anciens, déclare Bernold : « in quibus temporibus multa contra fas et ius usurpata reperiuntur ». Le *Liber Pontificalis* raconte naïvement tous ces faits; mais il ne faut pas transformer des abus en règle. Ainsi faut-il penser, d'après lui, de la réitération des ordinations faites par Ebo à Hildesheim.

Ce traité de Bernold est d'une netteté de vues remarquable.

1. Pour la lettre du pape Anastase, cf. plus haut, p. 76 ; le texte de saint Augustin est tiré de la *lettre* 93, § 46.



Si notre auteur était arrivé, par son seul effort, à une doctrine aussi nette, il devrait passer pour un des théologiens les mieux informés du XIe siècle. Mais le mérite de Bernold n'est pas aussi grand. Il consiste à avoir bien compris Pierre Damien et la doctrine du *Liber gratissimus*, à laquelle d'ailleurs Bernold se réfère. Mais il est une autre source d'information que notre auteur ne mentionne pas, et à laquelle il doit beaucoup : c'est la collection canonique d'Anselme de Lucques. A celle-ci, il doit la presque totalité de ses citations patristiques. Bernold doit donc passer uniquement pour un compilateur intelligent et sans parti pris [1].

1. La presque totalité des textes cités par Bernold se trouvent dans la collection canonique d'Anselme, qui est encore inédite. Ce dernier fait explique que la dépendance de Bernold n'ait pas encore été signalée. Voici quelques références qui renvoient au ms. Bibl. Nat. *lat.* 12451.
Texte d'Anastase II (*Libelli*, t. II, p. 90) et Anselme (fol. 156). Saint Augustin, *Ep.* 93, § 46 (*Lib., Ibid.*) et Ans. (IX, 51, fol. 26 v.). Saint Augustin, *ad Bonifacium Lib.*, p. 91) et Ans. (IX, 51, fol. 27 r.). Saint Augustin, *Libr. VI contra Donatistas* (*Lib.*, p. 91) et Anselme (IX, 50, fol. 25 v.). Les textes de saint Augustin dans *Libelli*, p. 92, se trouvent dans la collection d'Anselme, IX, 46, fol. 25 r.; IX, 48, fol. 25 r.; IX, 57, fol. 29 v.; IX, 58, fol. 29 v.; IX, 43, fol. 24 v.

CHAPITRE XII

LES DÉCISIONS D'URBAIN II.

Les textes dont la discussion va suivre ne constituent pas des curiosités d'érudit. Ce ne sont pas des décisions choisies arbitrairement aujourd'hui, dans la correspondance d'Urbain II. Si les textes qui suivent avaient cette origine, on aurait le droit d'en commencer l'étude avec défiance. Convient-il, pourrait-on dire, d'accorder une telle attention à des textes qui peuvent n'avoir qu'une importance secondaire, dans l'activité législative d'Urbain II? Ce scrupule si légitime n'a ici aucune raison d'être. Les décisions suivantes nous sont présentées par des canonistes du onzième siècle, comme l'expression authentique de la législation de leur temps. Et même, la plupart de ces textes seraient perdus, si les canonistes n'avaient pris soin de les faire entrer dans leurs collections. Ces décisions nous arrivent par deux sources principales : la *Collectio Britannica* [1] et les œuvres canoniques d'Yves de Chartres.

On désigne sous le nom de *Collectio Britannica* un recueil inédit de lettres des papes, qui a été constitué et copié au début du douzième siècle. On admet [2] que ce recueil dérive d'une collection de lettres des papes composée sous Urbain II, et aujourd'hui perdue. Cette dernière collection contenait les résultats d'une vaste enquête pratiquée, tant dans des collections antérieures que dans les archives pontificales, qui étaient alors à peu près intactes. Cette collection était évidemment un recueil

1. Sur cette collection, qualifiée de *Britannica* parce qu'elle est contenue dans le manuscrit 8873 des additionnal ms. du British Museum, cf. P. Ewald, *Die Papstbriefe der Britischen Sammlung*, dans le *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, V. Bd., p. 275-414 et 505-596 (Hannover, 1880). Dans cet article, il est question des lettres d'Urbain II, p. 352-375.
2. P. Ewald, *Die Papstbriefe* etc., p. 294.

préliminaire, un magasin de textes. Elle devait servir à rédiger une grande œuvre de droit canonique. L'auteur qui l'a composée écrivait très probablement à Rome. Il a parcouru, feuillet par feuillet, le registre complet des lettres d'Urbain II. Sa préoccupation était de composer un recueil répondant aux besoins de son temps. P. Ewald a déjà noté l'attention spéciale qu'il accordait aux prescriptions relatives aux pseudo-évêques. La *Collectio Britannica*, nous ayant conservé de longs extraits de cette œuvre, est donc très précieuse. Elle contient 47 fragments d'Urbain II, dont 31 sont connus seulement par elle. P. Ewald admettrait qu'elle a été composée vers 1089-1090.

Les collections canoniques d'Yves de Chartres contiennent aussi des textes d'Urbain II. L'évêque de Chartres rédigeait ses compilations [2], probablement entre 1093 et 1095. Il a utilisé des collections apparentées à la *Britannica* et aussi, sans doute, des informations réunies pendant ses deux voyages en Italie. Enfin, il n'était pas exclusivement canoniste; il faisait, dans ses collections, et surtout dans le *Décret*, une part à la théologie : « Pour s'en convaincre, il suffit, par exemple, de parcourir les portions du *Décret* relatives à la foi, au baptême et à l'Eucharistie. Par là, cette compilation se distingue nettement des recueils contemporains, tels que ceux d'Anselme de Lucques, de Deusdedit; elle se rapproche, au contraire, d'autres œuvres non moins importantes, où la législation canonique se mêle aux textes doctrinaux. Pas plus que Hugues de Saint-Victor, Abélard ou même Pierre Lombard, l'auteur du *Décret* ne connaît de délimitation rigoureuse entre la théologie et le droit canon [3]. »

1. Elle contient de plus des fragments de Gélase I, Pélage I, Alexandre II, Jean VIII, S. Boniface, Étienne VI, Léon IV et des *Varia*. Une bonne proportion de ces textes sont connus seulement par la *Britannica*.

2. J'admets ici les résultats du travail de M. P. Fournier, dans son livre *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, p. 123 : « En résumé, la *Panormia* doit être considérée, sans aucune hésitation, comme l'œuvre d'Yves de Chartres; il en est de même, à mon avis, du *Décret*, quoique l'attribution à Yves en soit plus sujette à discussion. Enfin il me paraît très vraisemblable que les *deux premières* parties (= A) de la *Tripartita* appartiennent aussi à Yves ou à son entourage immédiat. » La *Tripartita* est inédite; le *Décret* et la *Panormie* sont dans *P. L.*, t. CLXI. Les fragments d'Urbain II sont au nombre de 5 dans la collection A, de 15 dans le *Décret*, de 14 dans la *Panormie*. Cf. P. Fournier, *op cit.*, p. 33, n. 3, p. 88 et p. 107.

3. P. Fournier, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, p. 74.

I. — Le témoignage de Bonizo de Sutri.

Le pontificat d'Urbain II constitue une période décisive dans l'histoire que nous étudions. La discussion qui va suivre est délicate, à cause des doctrines en jeu, et aussi à cause des textes à étudier. C'est une raison de plus pour reproduire, dès le début, la déclaration d'un témoin de la fin du onzième siècle : Bonizo, nommé évêque de Sutri par Grégoire VII, chassé de son siège, en 1082, par l'empereur Henri IV, et agréé comme évêque de Plaisance par Urbain II, en 1089. Bonizo était tout à fait dévoué à Grégoire VII et à Urbain II. Il s'occupait volontiers de théologie et de droit canonique. Son témoignage est donc de premier ordre. Or dans son *Décret*, ouvrage étendu, qui n'a pu être terminé qu'en 1090, Bonizo est amené à s'occuper des ordinations administrées en dehors de l'Église, c'est-à-dire par des hérétiques, des schismatiques ou des excommuniés. Il reconnaît ces ordinations comme valides. Mais il déclare aussitôt que tout le monde n'est pas de son avis. Récemment, dit-il, des ordinations faites en dehors de l'Église ont été rejetées et réitérées. Bonizo n'approuve pas ces mesures, mais il n'ose les condamner, car il entend dire qu'on se réclame de l'Église romaine, pour les justifier :

Scio autem, nostris temporibus, quosdam promotos qui voluntarie coinquinati sunt temporibus coinquinationis[1]; et quod peius est, *reordinatos et reordinasse ;* quod licet non approbem, canonibus interdicentibus, omnino tamen vituperare non audeo, quia *audio et hoc Romanae Ecclesiae factum esse auctoritate.*

Ut enim beatus Nicolaus scribens ad Michaelem imperatorem ait : « Licuit semperque licebit Romanis Pontificibus novos canones cudere, et veteres, pro consideratione temporum, immutare. » Sed non omne quod libet expedit. Verum donetur necessitati quod factum est. Ergo quod necessitas reperit, secundum decreta Innocentii papae, cessante necessitate, debet pariter cessare quod urgebat. Quia aliud est ordo legitimus, aliud usurpatio, quae ad praesens tempus facere impellit. Videant alii quid sentiant de talibus : *mea autem sententia de recens actis haec est : difficile bono consummantur exitu, quae malo sunt inchoata initio*[2].

1. C'est-à-dire pendant le schisme de Clément III.
2. *Ex libris Decreti Bonizonis episcopi excerpta,* dans A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca,* t. VII, p. III, p. 2 (Romae, 1854). Bonizo avait écrit un peu plus haut : « Quibusdam non ambigo videri mirabile, cum Spiritus Sanctus sit pacis et non dissentionis, quid est quod sancti viri Spiritu sancto pleni, multum de sacramentis inter se diversa dixisse videantur. »

Ce texte est intéressant à un double titre. D'abord il nous apprend que, vers 1088-1090, il y a eu, dans le Nord de l'Italie, des réordinations, et qu'on se réclamait de l'Église romaine, pour les justifier. Des évêques ont été consacrés de nouveau et ont réordonné les clercs précédemment ordonnés par eux : « quosdam... reordinatos et reordinasse ». Évidemment Bonizo parle d'actes commis par le parti de la *Pataria*. Des réordinations ont donc eu lieu; mais jusqu'à quel point l'Église romaine y a-t-elle participé? C'est un point que Bonizo ne précise pas.

En second lieu, Bonizo, bien que jugeant ces questions fort importantes, y voit une affaire non pas de dogme, mais de discipline. Il admet que, dans des cas très rares, on ait pu procéder à des réordinations.

II. — Énoncé de la thèse et état de la question.

L'interprétation des textes d'Urbain II sur la validité des sacrements (le sacrement de baptême [1] excepté) administrés en dehors de l'Église est la plus grosse difficulté de l'histoire des réordinations. Les anciens canonistes, qui disposaient de textes insuffisants, s'y sont trompés complètement. Au XIIe siècle, toute une école de canonistes de Bologne, qui n'a pas encore été étudiée, a attribué à Urbain II la doctrine suivante. En fait de sacrements administrés en dehors de l'Église, c'est-à-dire dans le schisme ou l'hérésie, sont seuls réels ou valides ceux qui sont conférés par un ministre précédemment ordonné dans l'Église, c'est-à-dire par les catholiques ; sont nuls les sacrements des ministres ordonnés par des évêques qui ont reçu leur consécration en dehors de l'Église. Ces canonistes ont très bien vu qu'Urbain II a fait une différence entre les sacrements administrés en dehors de l'Église, suivant que le ministre a été ordonné ou non dans l'Église; mais ils se sont trompés tout à fait sur la nature de cette différence. Les modernes théologiens n'ont pas essayé de mettre en système les décisions d'Urbain II, pour en voir le lien. Sur cette théologie d'Urbain II, tout reste à faire. Pour

1. Tout baptême célébré *extra Ecclesiam* était admis par tous.

plus de clarté, peut-être est-il bon d'indiquer, dès maintenant, les résultats auxquels on sera conduit par la discussion.

I. Au début, en fait de sacrements administrés en dehors de l'Église, Urbain II a fait une condition privilégiée, (*a*) aux sacrements conférés par des ministres précédemment catholiques et non simoniaques. Il a admis que les sacrements célébrés par de tels ministres *intra* ou *extra Ecclesiam* sont de même nature, tous valides et complets. (*b*) Quant aux sacrements administrés en dehors de l'Église, par des ministres ordonnés *extra Ecclesiam*, il les considérait (l'Eucharistie, semble-t-il, exceptée) comme valides, mais incomplets, dans une manière qui sera définie plus loin; et c'est ici le point faible du système. Cette doctrine peut être désignée sous le nom de théorie de l' « ordinatio catholica ».

II. De très bonne heure, Urbain II a été amené à identifier la condition des sacrements administrés en dehors de l'Église, que le ministre ait été ou non ordonné précédemment dans l'Église. Désormais, d'après lui, tous les sacrements administrés en dehors de l'Église sont valides mais incomplets. A ce moment, Urbain II a abandonné la théorie de l' « ordinatio catholica ». Il a été conduit à ce résultat par la doctrine patristique de la *forma* et de la *virtus sacramenti*. Nous désignerons cette nouvelle doctrine du pape sous le nom de théorie de la « forma sacramenti ».

III. D'après Urbain II, l'ordination administrée en dehors de l'Église confère donc la seule *forma*. Pour participer à la *virtus sacramenti*, de tels ordinands doivent recevoir la réitération de tous les rites de l'ordination sauf l'onction : théorie qui s'explique par ce fait qu'Urbain II considérait l'onction comme le rite essentiel de l'ordination et le seul qui ne puisse pas être réitéré.

IV. Urbain II admettait ou a pratiqué la réordination des diacres ordonnés à prix d'argent[1] ou par des évêques consacrés hors de l'Église : il semble bien que cette doctrine est une

1. Urbain II a considéré toute ordination à prix d'argent ou simoniaque comme faite *extra Ecclesiam*. Il a même jugé cette ordination plus sévèrement que les ordinations faites dans le schisme ou l'hérésie. Exceptionnellement il a réordonné des diacres ordonnés *simoniace*.

Quant aux prêtres ordonnés à prix d'argent, Urbain II a admis qu'ils ont la forma *sacramenti;* mais il ne les a jamais autorisés à recevoir la *virtus sacramenti* par la réitération de tous les rites de l'ordination sauf l'onction. Il les a considérés comme déposés *ipso facto*.

conséquence de la théorie sur le rite essentiel de l'ordination, et de la théorie de l' « ordinatio catholica ».

III. — Théorie de l' « ordinatio catholica ».

A la fin du XIe siècle, dans les discussions épineuses qui avaient lieu sur la validité des sacrements administrés en dehors de l'Église (schisme et hérésie) et par les simoniaques, on accordait à peu près universellement la validité et la complète réalité des sacrements administrés en dehors de l'Église, par un ministre qui avait été précédemment ordonné dans l'Église : c'est ce que nous avons appelé la théorie de l' « ordinatio catholica ». Dès lors on prit l'habitude d'opposer cette catégorie de sacrements à tous les autres, c'est-à-dire aux sacrements administrés en dehors de l'Église, par des ministres ordonnés eux-mêmes en dehors de l'Église. L'opposition ainsi établie entre deux catégories de sacrements ne voulait pas dire que la première étant considérée comme valide et complète, la seconde dût nécessairement être regardée comme nulle ; elle signifiait que les sacrements de la seconde catégorie se trouvaient dans une condition plus défavorable, qui, pour certains théologiens, pouvait aller jusqu'à la nullité.

Antérieurement[1] au concile de Plaisance (1095), Bruno de Segni[2], membre de la curie et familier d'Urbain II, écrit dans son *Commentaire* sur l'Évangile de saint Jean :

Quidquid igitur in Ecclesia faciunt [simoniaci] vanum et inutile est. Sed quid de illis dicemus QUI PER OSTIUM QUIDEM INTRANT, SED POSTEA PER HAERESES, PER LITES ET CONTENTIONES ET SCHISMATA DE ECCLESIA EXEUNT? *Isti enim et quando in Ecclesia sunt et quando extra Ecclesiam sunt, quamvis ad periculum suum, Ecclesiae tamen sacramenta dare possunt.* Illi vero, quia non habent, dare non possunt; quid enim habent, nisi maledictionem quam Simon Magus a Simone Petro recepit? Et illi quidem, si ad Ecclesiam redeunt, aut omnino a suis officiis suspenduntur, aut, si in eis permanent, nihil reiteratur in eis : nulli enim sacramento iniuria facienda est[3].

1. La raison d'accepter cette date est qu'au sujet des sacrements des simoniaques, le *Commentaire* ne fait aucune allusion aux décisions de Plaisance. De plus, comparer le passage cité dans le texte avec la doctrine du *Libellus de simoniacis* dans *Libelli de lite*, t. II, p. 546.

2. Bruno a été évêque de Segni de 1079 à 1123. Cf. B. GIGALSKI, *Bruno Bischof von Segni*, Münster, 1898.

3. BRUNONIS *Commentarius in Ioh.*, *P. L.*, t. CLXV, col. 533. Les mots *Illi quidem* s'appliquent aux ministres qui entrent « per ostium », c'est-à-dire or-

Dans ce passage, Bruno oppose la condition défavorable des sacrements administrés dans l'Église par les ministres qui ont acheté l'ordination, à la valeur[1] complète des sacrements administrés *intra et extra Ecclesiam*, par des ministres *ordonnés* 1° *dans l'Église;* et 2° gratuitement. D'une part, il y a identité entre la nature des sacrements administrés *intra et extra ecclesiam* par ces derniers ministres; d'autre part, la condition de ces sacrements est très différente de celle des sacrements administrés par des ministres ordonnés *hors de l'Église* ou ordonnés à prix d'argent, dans l'Église.

A la suite du passage qui vient d'être transcrit, Bruno de Segni a écrit : « Quidam tamen sanctorum dicunt eos qui ab hereticis baptizantur, a catholicis debere confirmari, quia heretici dare non possunt Spiritum Sanctum. » C'était mentionner la donnée traditionnelle contre laquelle s'est heurtée la théorie de l' « ordinatio catholica ». L'antiquité chrétienne a considéré comme nulle la confirmation donnée en dehors de l'Église, que le ministre eût été ou non consacré précédemment dans l'Église. Quant à l'administration des sacrements, en dehors de l'Église, la tradition ne reconnaît aucun avantage aux ministres consacrés antérieurement dans l'Église. Cependant cette même distinction de la condition du ministre hérétique ou schismatique, suivant qu'il a été ou non consacré antérieurement dans l'Église, se retrouve, dans des décisions officielles d'Urbain II, avec un sens qu'il faut essayer de déterminer.

Au début de l'année 1089, Urbain II répond à une consultation de l'évêque Anselme de Milan. Celui-ci avait demandé au pape quelle était la valeur des sacrements administrés par des excommuniés. Évidemment cette question était motivée par des controverses provoquées, à Milan, par la *Pataria* ou parti réformateur, qui était amené à nier la valeur des sacrements administrés par des ministres indignes. Urbain II répond :

> Eorum qui *in Ecclesia ordinati sunt*, *sed ab Ecclesia per scismata discesserunt*, sacrificium, secundum Patrum auctoritatem, non exsufflamus [2].

donnés « in ecclesia ». Bruno, comme tous les canonistes de son temps, n'accorde aucune grâce aux simoniaques (*Libellus de symoniacis*, dans *Libelli*, t. II, p. 559).

1. Cette condition défavorable est d'ailleurs à définir. On essaiera de le faire plus loin.

2. Cette phrase nous arrive par la *Britannica*. Cf. LOEWENFELD, *Epistolae* etc., p. 62.

Notons d'abord un indice significatif : quoi qu'il en soit du sens de cette phrase, et particulièrement du verbe « exsufflare », cette appréciation repose sur un considérant inexact. Les Pères ne font aucune différence entre l'Eucharistie célébrée en dehors de l'Église, suivant que le ministre a été ou non consacré dans l'Église. Cette référence injustifiée aux Pères ne fait que mieux remarquer la nouveauté de la doctrine qui nous est proposée. Quelle est cette doctrine?

Il faut en convenir, ce texte, que les canonistes de Bologne ne semblent pas avoir connu, est la déclaration la plus explicite qui puisse être invoquée en faveur de leur exégèse d'Urbain II : nullité des sacrements administrés *extra Ecclesiam*, par des ministres consacrés *extra Ecclesiam*. En faisant valoir cet argument, on pourrait dire :

« Dans les controverses de cette époque, le sens du verbe « ex sufflare » est parfaitement clair : il est synonyme d'annihiler ou de déclarer nul; il exprime la nullité absolue [1]. Ainsi donc Urbain II déclare à l'archevêque de Milan que les Messes célébrées par les prêtres se trouvant actuellement hors de l'Église, mais précédemment ordonnés dans l'Église, ne sont pas nulles. Et *les Messes célébrées par les prêtres ordonnés hors de l'Église, que valent-elles?* Malheureusement, le texte n'en dit rien. Le canoniste de la fin du XIe siècle qui a constitué la collection d'où dérive la *Britannica* s'est contenté de copier cette phrase unique.

« Il est probable que si la lettre à Anselme avait contenu quelque décision à cet égard, le canoniste l'aurait transcrite. Urbain II ne se prononçait pas directement sur ce second cas. Mais ne se prononçait-il pas indirectement? Il est sûr qu'il s'agit ici, non pas de la licéité, mais de la validité des Messes. Or Urbain II fait intervenir l'autorité des Pères pour justifier l'acceptation des Messes célébrées par des prêtres schismatiques précédemment ordonnés dans l'Église. C'est là une circonstance remarquable.

1. Par exemple, Bernold, parlant de la lettre de Guy d'Arezzo affirmant la nullité des sacrements des simoniaques, écrit : « Quapropter illud scriptum... non in tantum attendere debemus, ut contra assertionem praefati doctoris [saint Augustin] sacramenta ab hereticis usurpata temere *exsufflemus*. Scribit enim satis improvide de *annulandis* simoniacorum sacramentis... » Dans le *De sacramentis excommunicatorum*, dans les *Libelli* etc., t. II, p. 92; cf. *Ibid.*, p. 91, ligne 16; *De reordinatione vitanda, Ibid.*, p. 152, ligne 21. Cf. Gui de Ferrare, *De Scismate Hildebrandi*, dans les *Libelli*, t. I, p. 558, l. 9; *Ibid.*, p. 560, ligne 2. Cf. aussi le texte de Bernold cité plus loin, p. 248.

« On ne saurait croire, en effet, qu'Urbain II mentionne l'autorité des Pères, pour n'accepter qu'une partie de leur enseignement. C'est donc que, pour lui, la tradition patristique était explicite uniquement sur la valeur des Messes célébrées par des schismatiques précédemment ordonnés dans l'Église. Quelle est la pensée d'Urbain II sur les Messes célébrées par des prêtres consacrés hors de l'Église? A l'interpréter suivant les règles ordinaires, la décision envoyée à Anselme de Milan se présente comme une solution, non pas provisoire mais définitive : par prétérition, elle exclut la validité des messes célébrées par des ministres ordonnés en dehors de l'Église. »

Cette argumentation est spécieuse et m'a longtemps embarrassé. Mais il n'est pas établi que le verbe « exsufflare » ait partout le sens d'annuler ou de déclarer nul. Admettrait-on cependant qu'il a ce sens dans le texte d'Urbain II[1], il ne s'ensuivrait pas nécessairement que la nullité de ces messes suppose la nullité de l'ordination des ministres qui les célèbrent. Au moyen âge, on a admis quelquefois qu'une messe célébrée suivant la forme prescrite, par un vrai prêtre, en dehors de l'Église, est nulle[2].

L'essentiel est de considérer l'ensemble des déclarations d'Urbain II. Voici une décision contenue dans une lettre du 18 avril 1089, adressée par Urbain II à Gebhard de Constance, son légat en Allemagne[3] :

Porro de clericis qui ab excommunicatis sunt episcopis ordinati, necdum sententiam fiximus, quia generalis mali contagium generalis sinodi est cauterio comburendum. Tuae tamen fraternitati hoc respondemus ad praesens, ut ab excommunicatis, *quondam tamen catholicis*, episcopis ordinati, si quidem ordines ipsos non symoniace acceperunt, et si episcopos ipsos non symoniacos fuisse constiterit, ad hoc si eorum religiosior vita, doctrinae praerogativa visa fuerit promereri, paenitentiam indictam quam congruam duxeris, in ipsis, quos acceperunt ordinibus manere permittas, ad superiores autem

1. Il semble que ce soit la solution la plus vraisemblable. Cf. p. 229, n. 4.
2. Cf. plus loin, p. 314, n. 2; p. 229, n. 4; p. 276, 281.
3. Cette lettre a été très souvent citée dans les collections canoniques des XIe et XIIe siècles, et a été l'origine de la théologie particulière de l'école de Bologne au XIe siècle. Elle se trouve citée dans la *Britannica* (URBANI *ep.* 38, P. EWALD, *Die Papstbriefe* etc., p. 365); dans le *Décret* d'Yves de Chartres (VI, c. 406, *P. L.*, t. CLXI, col. 532); dans un appendice de la collection d'Anselme de Lucques (XII, c. 74, Bibl. Nat. *lat.* 12451, fol. 140v); dans un traité des Cardinaux schismatiques (*Libelli*, t. II, p. 413); dans le *Décret* de Gratien, C. IX, q. 1, c. 4.

ascendere non concedimus, nisi necessitas et utilitas maxima flagitaverit, et ipsorum sancta conversatio promeruerit [1].

A cette date, le pape se refuse à régler définitivement le sort des clercs qui ont été ordonnés par des excommuniés. Il se prononce uniquement sur une catégorie très déterminée d'entre eux, sur ceux qui ont été ordonnés par des évêques excommuniés, mais précédemment consacrés par des catholiques. Sous certaines conditions, le pape admet ces clercs à l'exercice de leurs ordres.

Il reconnaît donc la validité de ceux-ci. Mais que penser des ordinations sur lesquelles le pape ne se prononce pas, c'est-à-dire de celles qui ont été faites par des évêques consacrés en dehors de l'Église? Malheureusement le texte lui-même ne fournit pas grande lumière. De ce que le pape n'admet que la première catégorie d'ordinations, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il rejette les autres comme nulles.

La question de l'ordre est très différente de celle de l'Eucharistie. Pour cette dernière, c'est uniquement de la validité qu'il s'agit. Pour l'ordre, il s'agit et de la validité de l'ordination, et de la licéité de la réconciliation à l'Église du clerc ainsi ordonné. On comprend donc très bien qu'Urbain II ait pu limiter d'abord les mesures de clémence à la catégorie de clercs qui étaient les plus excusables, à ceux qui avaient obéi à un évêque précédemment catholique. Il a donc pu réserver à plus tard l'extension de ces mesures indulgentes aux autres catégories de clercs.

Il n'y a donc rien à tirer de ce texte, en faveur de l'exégèse de l'école de Bologne. Il s'accorde très bien avec notre explication.

IV. — Théorie de la « forma sacramenti ».

Cette théorie a son origine dans des textes de saint Augustin et de saint Léon analogues au suivant : « Hi qui baptismum ab haereticis acceperunt, cum baptizati antea non fuissent, sola Sancti Spiritus invocatione, per impositionem manuum, confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumpserunt [2]. » Cette formule peut paraître aujourd'hui irrépro-

1. *P. L.*, t. CLI, col. 298.
2. S. Leonis *Ep.* 159 (ad Nicetam), c. 7.

chable, si on entend par « forma » le caractère. Au XIe siècle, elle n'a pas été comprise de la sorte. Dans la « forma », on a souvent vu le rite matériel, l'ablution extérieure. Comme on le sait, Humbert déclarait qu'il dépend de l'Église d'admettre la « forma » du baptême donné par un hérétique ou de la réitérer : affirmation qui montre bien que, pour Humbert, la « forma » et le caractère étaient deux choses différentes. De bonne heure, la notion de « forma » fut étendue à l'ordination conférée par les hérétiques. D'après Bernold, première manière, il dépend de l'Église d'accepter ou de réitérer cette « forma ». Donc celle-ci est une réalité extérieure, qui n'engage pas Dieu ni l'Eglise à grand'chose.

Ces définitions étaient nécessaires pour l'interprétation de la lettre d'Urbain II au prévôt Lucius de Pavie, écrite entre 1088 et 1090, très probablement [1].

Le prévôt avait posé au pape une question tout à fait concrète : « Utrum sit utendum ordinationibus et reliquis sacramentis, a criminosis exhibitis, ut ab adulteris, vel sanctimonialium violatoribus, vel huiusmodi? » Ces « criminosi », dont il s'agit, sont ceux du diocèse de Pavie ou de la Lombardie, en 1089-90. Dans sa réponse, le pape divise ces clercs en deux catégories, suivant qu'ils sont à l'intérieur ou hors de l'Église :

Ad hoc inquam, ita respondemus. Si schismate vel haeresi ab ecclesia non separantur, eorumdem ordinationes et reliqua sacramenta *sancta et veneranda non negamus*, sequentes beatum Augustinum... sed agentibus vel suscipientibus eadem sacramenta, contra praefatorum pontificum instituta, nisi forte sola morte interveniente, utpote ne sine baptismate vel communione quilibet humanis rebus excedat; eis, inquam, in tantum obsunt, ut veri idolatrae sint, cum talibus et ordinationum et sacramentorum confectio et aliter quam praemissum est scienter susceptio vehementer a sanctis canonibus prohibeatur... Haec de malis catholicis qui intra Ecclesiam sunt.

Caeterum *schismaticorum et haereticorum* sacramenta, *quoniam extra Ecclesiam sunt,* iuxta sanctorum patrum traditiones, scilicet Pelagii, Gregorii, Cypriani, Augustini, Hieronymi, *formam quidem sacramentorum, non autem*

1. Les citations contenues dans cette lettre sont empruntées à la *Collectio* de Deusdedit. A défaut de la nouvelle édition W. v. Glanvell (Paderborn, 1905), je cite l'édition de Martinucci (Rome, 1869). Dans cette lettre à Lucius de Pavie, la mention du concile de Chalcédoine et d'un prétendu texte du pape Pascal I sont empruntées à la *Collectio canonum* de Deusdedit, p. 377, n° 53. C'est la lettre du moine Guy citée plus haut (p. 180) et qui, comme on l'a vu, circulait sous le nom d'un pape Pascal. Le texte de S. Jérôme sur la lettre aux Philippiens est tiré de Deusdedit (p. 457, n° 130). Les textes de S. Augustin *Super Ioannem* viennent de Deusdedit (p. 453, n° 128). Le texte de Grégoire VII vient de Deusdedit (p. 423, n° 107). Seul le texte de S. Augustin *Super Ioannem* (dans *P. L.,* t. CLI, col. 530 D) n'a pas pu être retrouvé dans Deusdedit.

virtutis effectum habere profitemur, nisi cum ipsi vel eorum sacramentis initiati, *per manus impositionem*, ad catholicam redierint unitatem [1].

Dans ce document, il est question des hérétiques et des schismatiques en général [2], et des divers sacrements, mais surtout du baptême et de l'ordre. En dehors de l'Église, les sacrements ont la *forma*, mais non pas la *virtus sacramenti*. La nature de cette *forma* est différente suivant les sacrements : 1° le baptême réduit à la *forma* doit être complété par l'imposition des mains, c'est-à-dire par la réitération de l'imposition des mains de la confirmation : c'est le rite dont il a été déjà plusieurs fois question ; 2° l'ordre réduit à la *forma* doit être aussi complété par l'imposition des mains. Mais celle-ci est différente de la précédente, bien qu'Urbain II n'en dise rien à cet endroit : elle consiste dans la réitération de tous les rites de l'ordination sauf l'onction [3]; 3° l'eucharistie réduite à la *forma* est très incomplète : ç'a été, pour les théologiens du moyen âge, une grosse difficulté de dire ce que peut bien être l'eucharistie réduite à la *forma* [4].

L'analyse de cette décision y révélera d'assez graves défauts. Dès lors la clarté exige que la critique de ce document soit complète, afin que le lecteur puisse juger en connaissance de cause. Qu'on remarque d'abord combien les autorités alléguées recouvrent peu la doctrine qu'on leur prête. Il n'y a pas trop lieu d'insister sur le fait que saint Cyprien d'une part, et de l'autre saint Augustin, saint Jérôme, Pélage I et Grégoire I sont indiqués comme les témoins d'une même doctrine, en matière de validité des sacrements. Il est plus grave que l'auteur veut faire sanctionner, par les autorités déjà citées, la réconciliation des clercs ordonnés *extra Ecclesiam*, par le moyen d'une imposition des mains, qui, d'après Urbain II, consiste dans la

1. *P. L.*, t. CLI, col. 531. On ne peut pas dater exactement cette lettre ; mais sa place dans la *Britannica* fait croire qu'elle est de la fin de 1089 ou du début de 1090. En tout cas, elle n'est pas plus ancienne que 1090.

2. Sans distinction relative à leur ordination *intra* ou *extra Ecclesiam*.

3. Voir à cet égard les prescriptions d'Urbain II, un peu plus loin, p. 231.

4. On peut en juger par l'embarras de Gerhoh. Un demi-siècle après Urbain II, Gerhoh comprenait l'Eucharistie réduite à la *forma*, comme consistant dans les seuls éléments du pain et du vin, qui demeurent sans changement : l'Eucharistie réduite à la *forma* est un sacrement invalide ou nul (*De scismaticis*, dans *Libelli*, t. III, p. 127 et 261). La théorie de la *forma* et de la *virtus sacramenti* peut donc se concilier avec la doctrine de la lettre à Anselme de Milan sur l'Eucharistie (cf. plus haut, p. 226, n. 1).

réitération de tous les rites de l'ordination sauf l'onction. Les autorités alléguées ne disent rien de cela. Voici pour le fond.

Quant à la valeur des sacrements administrés en dehors de l'Église, ce texte ne fait aucune distinction entre les ministres suivant qu'ils ont été ou non consacrés dans l'Église : les sacrements de tous les hérétiques doivent être jugés de façon identique. Comme d'autre part cette distinction, au sujet de la condition du ministre, est formulée, à propos de la valeur des messes, dans la lettre d'Urbain II à Anselme de Milan : validité des messes célébrées en dehors de l'Église par les seuls ministres consacrés dans l'Église, il en résulte que la doctrine de la lettre à Anselme de Milan et celle de la lettre à Lucius de Pavie ne peuvent pas être maintenues simultanément, sans quelque incohérence [1]. D'autre part ces documents sont de date trop rapprochée pour qu'on puisse supposer qu'entre les deux le pape ait changé de sentiment.

Tout fait croire qu'Urbain II ne s'est pas décidé à faire un choix entre ces formules. Il a admis, en théorie, que tout sacrement administré en dehors de l'Église manque de la *virtus sacramenti*, conformément à la lettre à Lucius de Pavie; en pratique, il a considéré comme très différents les sacrements administrés en dehors de l'Église, suivant l'origine de la consécration du ministre [2]. Comment expliquer cette inconséquence? Il semble bien que ce soit à cause de l'idée très défavorable que les théologiens d'alors se faisaient de la *forma sacramenti :* c'était une réalité purement extérieure que, suivant Bernold, première manière, et le cardinal Deusdedit, l'Église peut accepter ou réitérer : c'était donc un *propre nihil* comme certaine entité scolastique. Pour Urbain II, c'était davantage : une réalité qui empêchait la réitération du sacrement. Pareille réalité, même ainsi affermie, était cependant trop réduite [3] pour qu'Urbain II

1. Ce n'est plus de l'incohérence, c'est une contradiction complète qu'il y aurait entre cette lettre à Lucius de Pavie et la lettre à Anselme de Milan citée plus haut, s'il fallait entendre cette dernière comme affirmant la nullité des sacrements conférés par des ministres ordonnés *extra Ecclesiam*. A elle seule, la lettre à Lucius de Pavie réfute cette exégèse des canonistes de Bologne, car elle attribue la *forma sacramenti* à tous les sacrements célébrés hors de l'Église, suivant les conditions prescrites.

2. Par exemple, rien ne prouve qu'Urbain II ait nié, dans la suite, la condition privilégiée qu'il faisait, par la lettre à Anselme de Milan déjà citée, aux messes célébrées par les ministres hérétiques ou schismatiques précédemment ordonnés dans l'Église et gratuitement.

3. Les principaux textes relatifs à la nature de la *forma sacramenti* sont : celui

se résignât à ne voir qu'elle dans les sacrements administrés hors de l'Église, par des ministres précédemment catholiques. Le seul fait de sortir de l'Église ne lui paraissait pas avoir une telle influence sur les sacrements conférés par un seul et même ministre.

Il reste à voir comment Urbain II comprenait l'imposition des mains par laquelle, d'après lui, devait avoir lieu la réconciliation des ministres ordonnés hors de l'Église.

V. — Réitération de tous les rites de l'ordination sauf l'onction.

D'après la lettre à Lucius de Pavie, les sacrements administrés en dehors de l'Église par les hérétiques ont seulement la *forma*, mais non la *virtus sacramenti* « nisi cum ipsi vel eorum sacramentis initiati *per manus impositionem* ad catholicam redierint unitatem ». En d'autres termes, la *virtus sacramenti* est donnée par le rite de l'imposition des mains. Dès lors deux questions se posent : quelle est la nature de ce rite; et à quels clercs doit-il être conféré?

D'après Urbain II, ce rite n'est pas unique; il revêt une double forme : l'imposition des mains qui complète le baptême, et celle qui complète l'ordination.

L'imposition des mains qui complète le baptême administré en dehors de l'Église était connue depuis le milieu du IIIe siècle. Ce rite est encore décrit et contenu dans le *Pontifical* romain. Il en a été longuement question plus haut[2]. Sans aucun doute, Urbain II fait ici allusion à ce rite. En 1094, Bernold de Constance discutait la question de savoir si des petits enfants pouvaient être sauvés, s'ils mouraient après avoir été baptisés par un excommunié. Sa discussion vise les deux points suivants, qui faisaient surtout difficulté : 1° en dehors de l'Église on ne peut

de Bernold cité plus haut, p. 210; celui du cardinal Humbert sur la *forma* du baptême, dans *Adversus symoniacos* (*Libelli* etc., t. I, p. 105 : « Liquet ergo... baptisma hereticorum *formam tantum vel speciem* veri baptismatis habere, et lavacrum sive *ablutionem corporibus solummodo,* non etiam animabus praestare... » ; celui de Bruno de Segni, dans le *Libellus de symoniacis* (*Libelli,* t. II, p. 506).

2. Voir p. 22 et suiv. Cf. une note théologique à l'appendice.

pas recevoir le Saint-Esprit, qui seul opère la rémission des péchés ; 2° après un tel baptême, le Saint-Esprit doit être communiqué par le rite de l'imposition des mains. Bernold écrit :

> Sed obicitur quod heretici nec Spiritum Sanctum dare valeant nec peccatorum remissam... Adhuc fortasse et hoc obicitur quod Sancti Patres parvulos in heresi baptizatos *per manus impositionem* in catholicam recipiendos fore non dicerent, si penitus illos inculpabiles esse iudicarent. Sic ergo beatus Gregorius papa... Nec nos utique his contradicimus, immo libentissime adquiescimus : videlicet ut parvuli apud hereticos baptizati, per manus impositionem, recipiantur, si tamen tandiu vixerint, ut ad reconciliationem pervenire possint... Sic ergo nec nos de parvulis in heresi baptizatis desperare debemus, si mors eos preoccupaverit antequam ad legitimam manus impositionis reconciliationem pervenerint[1].

Cette question du salut ou du baptême des enfants baptisés par les excommuniés devait être agitée au concile de Plaisance de 1095[2]. Il semble bien qu'elle ne soit pas venue en délibération. En tout cas, après le concile de Plaisance, Bruno, évêque de Segni, considérait encore la question comme libre[3]. Mais lui aussi parle longuement du rite réconciliateur de l'imposition des mains. Il discute la nature de ce rite. Il se demande s'il consiste dans la seule imposition des mains de la confirmation, ou dans la réitération intégrale de la confirmation (imposition des mains et *consignatio* avec le saint chrême). Il est pour cette dernière opinion[4].

Il est donc vrai que, dans la lettre à Lucius de Pavie, par les mots *per manus impositionem*, Urbain II entendait le rite réconciliateur qui complète le baptême administré en dehors de l'Église. Mais il y a plus. Urbain II entendait aussi parler d'une autre imposition des mains : celle par laquelle est com-

1. *De presbyteris*, dans les *Libelli de lite* etc., t. II, p. 145.
2. *Ibid.*, p. 144.
3. Au XIIe siècle, certains hésitaient encore. Voici une lettre de Gauthier de Mortagne, évêque de Laon, à un moine Guillaume :
Dixistis quod non credatis firmiter peccatorum remissionem conferri parvulis, ante tempus discretionis, ab haeretico, Christi baptismo baptizatis. Indubitanter vero credendum est Christum aequaliter, in dispensatione suorum sacramentorum, per quoscumque ministros operari... Praeterea hoc attendite, in sacramentis ecclesiasticis qualescumque sint ministri, solus Deus invisibile donum gratiae operatur, non illi per quos sacramenta dispensantur... Inveniuntur tamen nonnullae auctoritates Romanorum Pontificum, qui videntur asserere quod baptismus Christi per haereticos consecutus nihil conferat baptizatis. Quibus supersedendum iudicavi, cum praedictae auctoritates magis consentiant rationi. Vale. » dans L. D'ACHERY, *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum* etc., t. III, p. 520, Paris, 1723.
4. Voir plus loin, p. 264.

plétée une ordination conférée en dehors de l'Église. Ce rite est mentionné par le cardinal Deusdedit[1]. Il est décrit, dans les termes les plus clairs, par Urbain II.

Dans les années 1088-1090, Urbain II écrit au métropolitain de Milan, pour lui dire suivant quel mode il faut réconcilier les clercs ordonnés par des excommuniés[2].

Ce sont les canonistes du XIe siècle qui ont conservé et qui nous signalent ce texte qui, sans eux, serait perdu. Ce document nous arrive par la *Britannica*[3], par le *Décret*[4] d'Yves de Chartres, et dans une addition à la collection canonique d'Anselme de Lucques[5].

Discretioni nostrae videtur, quatenus, secundum praecepti nostri tenorem, quando, secundum Ecclesiae vestrae morem, sacros daturus quibuslibet aliis ordines, benedicere coeperis, eos quos tua duxerit solertia reconciliandos, inter benedicendum et manus imponendum, facias interesse, quibus caetera omnia consecrationis instrumenta praeter unctionem explebis, et sic ad sancta ministeria reconciliabis.

Pour réconcilier les clercs ordonnés par des excommuniés, il faut placer ces clercs parmi les ordinands, les soumettre à l'imposition des mains, et effectuer sur eux tous les rites de l'ordination sauf l'onction. Le même cérémonial est prescrit dans une lettre à l'évêque de Bologne[6].

Il est évident que cette décision s'applique, en premier lieu, aux prêtres et aux évêques ordonnés par des excommuniés, car prêtres et évêques reçoivent une onction au cours de leur ordination. On voit tout de suite la gravité de ces mesures. Elles supposent que le rite essentiel de la prêtrise et de l'épiscopat est l'onction.

Au XIIe et au XIIIe siècles, certains théologiens ont eu cette doctrine. On verra plus loin un texte de Gratien dans ce sens. On peut citer aussi Maître Bandinus[7], et le *Compendium*

1. *Libellus contra invasores et symoniacos*, dans les *Libelli de lite* etc., t. II, p. 328.

2. C'est bien de ces clercs qu'il s'agit. Dans le *Decretum*, Pars VI, c. 406, on lit : *De ordinatis ab excommunicatis, Urbanus secundus Gebhardo*. C'est la lettre d'Urbain II à Gebhard de Constance, transcrite plus haut. Puis, Yves écrit : « De modo reconciliandi. *Idem Anselmo Mediolanensi*. » C'est le texte *Discretioni nostrae* etc. Ce texte se rapporte à la réconciliation des clercs mentionnés dans le précédent.

3. *Coll. Brit.*, URB. *ep.* 23.

4. *Decretum*, VI, 407, dans *P. L.*, t. CLXI, col. 532.

5. Bibl. Nat. *lat.* 12451, f° 140v.

6. Cf. plus loin, p. 250.

7. « Istis [presbyteris] cum ordinantur, episcopus manus inungit quo gra-

theologicae veritatis[1], qui a eu un si grand succès au XIII[e] siècle, et qui a été attribué à tort à saint Bonaventure.

Cette théorie n'est celle ni de l'antiquité chrétienne, ni d'aujourd'hui. Les plus anciens *Sacramentaires* ne mentionnent, pour l'ordination des évêques, des prêtres et des diacres, que l'imposition des mains et la prière correspondante [2]. C'est donc l'imposition des mains qui a été d'abord le rite essentiel de l'ordination. Cette vérité n'a été clairement aperçue que depuis le renouveau des études liturgiques, au dix-septième siècle. Le moyen âge et même des papes [3] ont considéré l'imposition des mains de l'ordination comme une institution apostolique; à cette même époque, on a vu le rite essentiel de l'ordination dans la *porrectio instrumentorum* et la prière correspondante [4]. L'histoire de ces controverses et de ces hésitations est bien connue. Fait curieux, la théorie d'Urbain II et de Gratien semble avoir échappé aux historiens de la liturgie et des sacrements.

Les termes employés par Urbain II ne laissent aucun doute : il s'agit bien de la réordination moins l'onction. On n'a qu'à se reporter au *Pontifical romain* ou aux anciens textes réunis par Martène [5], pour reconnaître aussitôt, dans la décrétale, les divers moments de l'ordination. Comment Urbain II en est-il venu à cette théorie, dont il est le premier témoin tout à fait explicite ? Nul doute que ce ne soit là une conséquence de la distinction entre

tiam consecrationis accipiunt. Accipiunt et stolam quae tenet utrumque latus seu premit, ut tanquam perfectiores adversa et prospera iugo Domini submittant. » *Abrégé des Sentences*, de Bandinus, *P. L.*, t. CXCII, col. 1104.

1. « De substantia huius sacramenti sunt sex : Primum est potestas ordinis, quia oportet quod sit episcopus. Secundum est materia, scilicet unctio in sacerdotibus, et tactus illorum quae tangenda sunt, in aliis. Tertium est forma verborum. Quartum est sexus virilis, quia mulier non recipit characterem ordinis. Quintum est intentio recta. Sextum est quod ordinandus sit baptizatus, quia baptismus est ianua omnium sacramentorum. » Dans *Compendium theologicae veritatis*, libr. VI, c. 36, dans S. BONAVENTURAE *Opera*, t. VII, p. 785, Lyon, 1668.

2. On trouvera un exposé de toutes les questions relatives à la liturgie de l'ordre dans S. MANY, *Praelectiones de sacra ordinatione*, particulièrement p. 483 et suiv.

3. Une décision à cet égard se trouve dans les *Décrétales* de Grégoire IX, Cap. *Presbyter*, DE SACRAMENTIS NON ITERANDIS. A ce propos, M. Many écrit, *op. cit.*, p. 496 : « Unde dicendum est Gregorium IX, qui haec scribebat circa annum 1232, hanc solutionem practicam dedisse iuxta disciplinam sui temporis, quo vulgo iam putabatur ritum illum esse mere accessorium. Ceterum, ut ipso capitis tenore patet, Gregorius nihil definit quod ad fidem pertineat, sed tantum disciplinarem condit canonem. »

4. Cette doctrine est enseignée dans le *Décret aux Arméniens* (1439), dans HARDOUIN, *Acta conciliorum*, t. IX, col. 440. Ce n'est pas là une définition de foi.

5. E. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae ritibus* etc., cap. VIII, *De ritibus ad Sacramentum Ordinis spectantibus*, t. II, p. 1-120, Anvers, 1763.

la *forma* et la *virtus sacramenti*. Du baptême, cette distinction a été étendue à l'ordre. On admit dès lors que la *forma* de l'ordre, de même que celle du baptême, doit être complétée par le rite de l'imposition des mains. Mais il fallut déterminer le rite suivant lequel se ferait, pour l'ordre, cette imposition des mains réconciliatrice. Ici encore l'analogie a joué son rôle. Voici comment.

Qu'on se rappelle la théorie qui a occasionné ce mode de réconciliation des laïcs par une réitération partielle de la confirmation. C'est le principe d'après lequel le Saint-Esprit ne peut être donné en dehors de l'Église. Mais on voit tout de suite comment ce principe équivoque compromettait non seulement la confirmation, mais encore l'ordination conférées en dehors de l'Église. La fameuse décrétale d'Innocent I à Alexandre d'Antioche était présente à l'esprit de tous les théologiens[1]. Elle établit un parallélisme étroit entre la confirmation et l'ordre administrés en dehors de l'Église : cette idée s'imposa fortement à l'esprit des théologiens, vers la fin du XIe siècle. On admettait qu'il fallait réitérer l'imposition des mains de la confirmation, aux laïcs qui avaient été confirmés dans le schisme. Pouvait-on recevoir les clercs ordonnés pendant le même schisme, sans une cérémonie de réconciliation? Si les laïcs n'avaient pas reçu le Saint-Esprit, les clercs l'avaient-ils reçu davantage? Les uns et les autres devaient recevoir la *perfectionem Spiritus Sancti*[2]. Celle-ci était donnée aux laïcs par la réitération des rites de la confirmation sauf l'onction[3]. Comment la donner aux clercs? On fut conduit, par l'analogie, à leur réitérer tous les rites de l'ordination sauf l'onction. Car il y a une grande analogie entre les prières qui accompagnent, d'une part, l'imposition des mains de la confirmation, et d'autre part, celle de l'ordre. On considéra ces prières comme équivalentes en importance, et on en vint ainsi à placer le rite essentiel de l'ordination dans l'onction[4].

1. Ils pouvaient la lire dans Pseudo-Isidore. Cf. plus haut, p. 71.
2. C'est l'effet que Deusdedit attribue à la réconciliation des prêtres par l'imposition des mains. Cf. *Libelli de lite* etc., t. II, p. 328.
3. De l'exposé de Bruno, il résulte qu'il était isolé, en Italie, en demandant pour la réconciliation des laïcs baptisés en dehors de l'Église, la réitération intégrale de la confirmation (imposition des mains et *consignatio*). Cf. *Libelli de lite*, t. II, p. 556. Cf. l'avis d'Humbert (usage gallican), plus haut, p. 196.
4. Cette théorie sur le rite essentiel de l'ordination explique pourquoi Urbain II a consenti à la réitération du diaconat, tandis que les textes conservés ne mentionnent aucune réitération des ordinations épiscopale et presbytérale.
L'ordination du diaconat, ne comportant pas d'onction, a paru pouvoir être

Ce développement disciplinaire suppose, quant à l'ordre, une théologie sacramentelle qui n'est celle ni de l'antiquité chrétienne, ni d'aujourd'hui. Sous prétexte de réconciliation, on prescrivait de véritables réordinations. Et en fait, ainsi qu'on le verra plus loin, ce rituel de la réconciliation des clercs a été suivi en Italie et en Allemagne.

Il serait intéressant de savoir dans quelle mesure exacte Urbain II a appliqué sa théorie de la réitération de tous les rites de l'ordination sauf l'onction. A-t-il fait une différence, à cet égard, entre les clercs ordonnés hors de l'Église, suivant que le consécrateur avait été ou non ordonné *intra Ecclesiam*? Certain indice [1] le fait croire, mais toute information étendue fait défaut. En second lieu, quel caractère d'obligation Urbain II attachait-il à son précepte de la réconciliation des clercs par ce rite? On ne saurait le préciser. En tout cas, Urbain II n'a fait que développer logiquement les manières de parler et les idées que nous avons déjà trouvées dans la lettre du concile de Nicée sur les méléciens d'Égypte, dans les décisions franques et espagnoles sur les ordinations ariennes, et dans les canons du légat Théodore [2]. C'est un développement fâcheux, mais très suivi.

VI. — Une interprétation du P. Hurter.

C'est dire qu'il faut écarter l'interprétation donnée communément, par les théologiens, de l'imposition des mains prescrite dans la lettre à Lucius de Pavie. Le P. Hurter [3] voit, dans ce texte, la doctrine actuelle de la reviviscence de la grâce. Comme on le sait, d'après la doctrine catholique, les sacrements communiquent la grâce habituelle aux chrétiens « non ponentibus obicem ». Par exemple, l'ordination reçue dans les conditions

réitérée. En un mot la *forma sacramenti* du diaconat paraissait moins garantie que celle des ordres supérieurs. A cet égard, Gratien a entrevu la vérité.

1. Il est fourni par le cérémonial des ordinations de Goslar et d'Heiligenstadt dont il est question plus loin, p. 259. Les clercs ordonnés pendant le schisme par un évêque consacré *intra Ecclesiam* ont été réconciliés par un rite plus simple que celui employé pour les clercs ordonnés par un évêque consacré *extra Ecclesiam* : fait qui prouve qu'Urbain II faisait une différence réelle entre ces ordinations, mais que celle-ci, ne relevait pas des catégories de validité et de nullité. Cf. aussi un autre indice, plus loin, p. 244.

2. Voir plus haut, p. 38, 73-74, 99.

3. *Theologiae dogmaticae compendium*, t. III, p. 224, Innsbruck, 1900.

requises imprime un caractère et confère une grâce. Si l'ordinand présente un « obex », c'est-à-dire une mauvaise conscience, il reçoit seulement le caractère. Vient-il à faire pénitence, c'est une doctrine commune que la grâce revit dans son âme « sublato obice ».

Or le P. Hurter trouve cette doctrine dans la lettre à Lucius de Pavie. Il transcrit le texte, en ajoutant son commentaire. Voici la fin de la transcription : « nisi cum ipsi vel eorum sacramentis initiati per manus impositionem ad catholicam *redierint* unitatem » *quo reditu tollitur obex*, ajoute le P. Hurter. C'est là une simplification hardie! Il n'est rien dit de l'imposition des mains. N'était-il pas nécessaire de rechercher quel était le rite de cette imposition des mains, et quels en étaient les effets, d'après Urbain II? Il ne faut pas substituer nos idées aux siennes. Est-ce une chose indifférente que cette réitération des rites les plus essentiels de l'ordination? La « remotio obicis » est purement négative; la « manus impositio » est un complément positif de la « forma sacramenti ». Ce sont là deux mécanismes différents.

De plus, on s'explique mal que, si la décrétale à Lucius de Pavie apprécie comme nous la validité des ordinations faites en dehors de l'Église, elle prescrive, pour les ratifier, un rite aussi grave que la réitération partielle de l'ordination. Il faut que ces ordinations soient bien défectueuses, pour qu'on recoure à un moyen aussi extraordinaire, pour les compléter ou les guérir. En second lieu, cette interprétation suppose que, dans notre décrétale, le mot *virtus sacramenti* a le sens que nous lui attribuons aujourd'hui. Or il n'en est rien. Pour le pape, les sacrements administrés par des ministres notoirement indignes mais non mis hors de l'Église, sont complets. Ces sacrements sont saints et vénérables. S'ils sont nuisibles à ceux qui les reçoivent, c'est seulement parce que l'Église en interdit l'administration et la réception dans de telles conditions. A de tels sacrements, la décrétale n'applique nullement la distinction de la *forma* et de la *virtus sacramenti*, car ils possèdent ces deux réalités. En eux, si la *virtus sacramenti* n'agit pas, c'est parce que le sujet qui les reçoit y met obstacle.

Tout autrement en est-il des sacrements administrés en dehors de l'Église. Ils sont incomplets. Ils ont la *forma*, mais non la *virtus sacramenti*. Or celle-ci, si on l'entend à notre manière

d'aujourd'hui, manque aussi bien aux sacrements administrés par des ministres notoirement indignes[1] mais se trouvant encore dans l'Église, qu'aux sacrements conférés par des ministres se trouvant hors de l'Église. Le manque de la *virtus sacramenti*, étant limité aux ministres de la seconde catégorie, doit s'entendre, d'une manière spéciale, qui ne peut être qu'une aggravation. C'est la gravité de ce *defectus* qui motive la réconciliation par le rite de la réitération partielle de l'ordination.

La lettre d'Urbain II à Anselme de Milan nous renseigne très bien sur le rite de la réconciliation des prêtres. Elle est bien moins explicite sur la réconciliation des diacres et des clercs inférieurs, dont l'ordination ne comporte pas d'onction. Théoriquement, cette réconciliation aurait dû consister dans une réordination pure et simple. Cette déduction paraît inéluctable. Aussi a-t-elle été formulée, dès le XIIe siècle, par Gratien. Mais en histoire de la théologie, la déduction est une mauvaise conseillère. Voyons, par des témoignages précis, quelle a été la pratique d'Urbain II, à l'égard des diacres ordonnés en dehors de l'Église.

VII. — La réitération du diaconat.

Le 1er février 1091, Urbain II écrit à deux abbés du diocèse de Metz, au sujet du remplacement de l'évêque Hermann de Metz, fidèle partisan du Saint-Siège, et qui venait de mourir. L'Église de Metz avait élu Poppo, archidiacre de Trèves. Urbain II approuve ce choix, permet aux destinataires de faire consacrer le nouvel élu par tel évêque qu'ils voudraient, parce que le métropolitain Egelbert de Trèves était schismatique, c'est-à-dire partisan d'Henri IV et de l'antipape Clément III. Mais une difficulté se présentait. Poppo, archidiacre de Trèves, avait été ordonné diacre par le schismatique Egelbert. Urbain II écrit :

Illud sane omni modo requirendum est utrum, per manum Trevirensis illius dicti archiepiscopi, simoniace fuerit in diaconem ordinatus. *Quidquid enim ab eo extraordinarie indigneque suscepit, nos* Sancti Spiritus iudicio *irritum esse censemus, ut eosdem ordines ab aliquo sortiatur episcopo catholico, praesenti auctoritate praecipimus.* Talis enim ordinator, cum nihil habuerit, dare nihil potuit[2].

1. Et interdits par l'Église.
2. *P. L.*, t. CLI, col. 327.

Le pape prescrit la réordination pure et simple de Poppo, s'il a reçu des mains d'Egelbert le diaconat et les ordres inférieurs, dans une ordination entachée de simonie.

Une chose est hors de doute. Urbain II considère comme nul le diaconat conféré à prix d'argent; il admettait même la réordination des diacres : la décrétale relative à Poppo de Trèves le prouve péremptoirement. Ce fait est inconciliable avec la théologie actuelle de l'ordre. Considère-t-il comme nuls la prêtrise et l'épiscopat conférés à prix d'argent? Les amateurs de déductions n'hésiteront pas à répondre oui. On verra d'ailleurs que des membres de la curie et des familiers d'Urbain II, par exemple Deusdedit, avaient cette doctrine. Mais, à une époque où l'on était très divisé sur ces questions, chacun doit être jugé sur ses déclarations et non sur celles du voisin. Aucun texte ne permet de dire qu'Urbain II ait déclaré nuls et réitéré la prêtrise et l'épiscopat conférés à prix d'argent.

Venons-en à la réordination du diacre Daibert. C'est là un fait sur lequel on a beaucoup discuté pour et contre. Il a semblé, jusqu'ici, que de là dépendait toute la théologie d'Urbain II sur le sacrement de l'ordre. C'était trop simplifier, pour les raisons déjà dites. Ensuite, on ne remarquait pas la réordination de Poppo de Trèves. Celle-ci subsiste, lors même qu'à grand renfort de subtilités on se débarrasserait, en apparence, de celle de Daibert. Mais la discussion relative à Daibert est instructive, pour connaître l'état d'esprit qui a souvent présidé à l'étude des réordinations.

L'année 1088 vit se produire un événement sur lequel nous sommes parfaitement renseignés, et qui intéresse au premier chef la doctrine dont nous étudions l'histoire. C'est la réordination du diacre Daibert, par Urbain II.

Daibert n'était pas un clerc ordinaire. Aussi a-t-il laissé des traces dans l'histoire de son temps. Il avait été ordonné diacre par Wezilo, l'archevêque schismatique de Mayence, dont il a déjà été question. Il servit son évêque dans l'intervalle 1084-1088. A une époque qu'on ne saurait préciser, mais au plus tard au début de 1088, il quitta le parti schismatique et fit sa soumission au pape. Mieux que personne, Daibert pouvait constater l'insuccès de la politique de son archevêque et chancelier. Son retour était un succès pour les catholiques. Aussi Urbain II lui fit-il un accueil honorable, et le nomma-t-il bientôt évêque de

Pise. Cette nomination fit scandale dans certains milieux. Comment le pape pouvait-il consacrer évêque un clerc ordonné diacre par l'archevêque schismatique de Mayence, par le chef des révoltés d'Allemagne?

Deux personnages, Pierre, évêque de Pistoie, et Rustique, abbé de Vallombreuse, en écrivirent à Urbain II leur étonnement. Ces noms sont à remarquer. Ils nous rappellent un milieu très hostile aux sacrements des simoniaques, et dans lequel Pierre Damien a eu des difficultés. Rustique est le second successeur de Jean Gualbert. L'évêque de Pistoie était tout dévoué aux Camaldules[1]. Nous constatons ainsi la continuité et la survivance des vieux préjugés, chez les partisans les plus dévoués de la réforme. Urbain II répondit, et c'est cette lettre qui nous renseigne sur toute l'affaire.

En commençant, le pape rappelle deux principes : d'abord la modestie et la réserve qui s'imposent aux inférieurs, vis-à-vis des actes de leurs chefs; et ensuite le droit de dispense qui appartient à l'Église, à l'égard de certaines prescriptions canoniques. Puis vient l'explication sur le fond même du débat. Le pape n'a rien à apprendre sur la situation ecclésiastique de Wezelo, puisque c'est lui-même qui, en qualité de légat, l'a excommunié et déposé de toute fonction ecclésiastique. Wezelo, ayant été consacré par des hérétiques, ne pouvait aucunement conférer l'ordination à Daibert. Ce dernier n'a donc absolument rien reçu de Wezelo. Et c'est pour ce motif qu'en raison de son mérite, il a été réordonné diacre par le pape et fait évêque de Pise. Il n'est donc pas vrai que Daibert ait été ordonné diacre par Wezelo, comme le prétendaient les correspondants du pape, et, de la sorte, toutes les critiques de ceux-ci tombent d'elles-mêmes. Voici le texte :

Debent subditi, secundum beati Iob sententiam dicentis : *Rem quam nesciebam diligentissime investigabam,* dubitationis suae nodos morosa et patienti inquisitione dissolvere, non autem in ea redargutionis aut culpationum manum extendere... Multa ecclesiae principes pro tenore canonum districtius iudicant, multa pro temporum necessitate patienter tolerant, multa pro personarum qualitate moderanter dissimulant. Si enim semper protracto nervo arcus extenditur, segnius [in] ea, in quae ad tempus intendendus est, iaculatur. Per apostolos siquidem communi est sententia Ierosolimis confirmatum, et per Paulum et Barnabam fratribus per Asiam destinatum, ne quisquam ad fidem veniens circumcisioni legis haberetur obnoxius. Ipse etiam

1. *P. L.*, t. CXLVI, col. 670.

Paulus ad Galatas, *Si circumcidimini,* inquit, *Christus vobis nihil proderit.* Multa etiam a sanctis... patribus pro tempore immutata scripturarum testimonio comprobantur, sicut sanctae Romanae ecclesiae, cui Deo auctore deservimus, sanctus pontifex Leo neophitos ad summi sacerdotii gradum permisit ascendere, quos, Pauli apostoli voce, palam est ab eodem officio inhiberi. Sicut etiam Arrianos legimus, postquam conversi sunt, in suis officiis manere permissos[1]...

Scripsistis nobis maximum apud vos scandalum emersisse, quo Pisanum episcopum consecraverimus, quod a Guezelone haeretico diaconus fuerat ordinatus. Et nos profecto scimus Guezelonem haereticum fuisse Moguntinumque episcopatum simoniaco credimus facinore invasisse, propter quem aut alium acquirendum regi sub anathemate posito diu servierat, et propter acquisitum omni vitae suae tempore deservivit. Eundem et ipsi nos pro eadem causa, qui [sic] ab excommunicatis consecratus est, in synodali concilio excommunicavimus, condemnavimus et ab omni ecclesiastico officio sine spe restitutionis aliqua deposuimus[2].

Daibertum a Guezelone licet simoniaco non simoniace eiusdem confessione reperimus in diaconum ordinatum, et B. Innocentii Papae sententia constat declaratum, quod Guecelon haereticus *quem constat ab haereticis ordinatum*, quia nihil habuit, dare nihil potuit ei cui manus imposuit. Nos igitur tanti Pontificis auctoritate firmati, Damasi papae testimonio roborati, qui ait : « Reiterari oportere, quod male actum est » Daibertum, ab haereticis corpore et spiritu digressum atque utilitati ecclesiae pro viribus insudantem, ex integro, ecclesiae necessitate ingruente, diaconum constituimus. Quod non reiterationem existimari censemus, sed tantum integram diaconii dationem, quoniam quidem, ut praediximus, qui nihil habuit, nihil dare potuit[3].

Il n'est pas inutile de dire par quelles voies ce document nous est parvenu. C'est d'abord par la *Britannica*[4], qui le contient en entier. C'est ensuite par la *Panormie*[5] d'Yves de Chartres, laquelle en contient le passage le plus important *Daibertum*[6]. Ainsi, ce document nous est signalé par deux canonistes du onzième siècle ; c'est dire qu'il leur a paru remarquable. Toute interprétation qui ferait trouver une banalité, dans ce texte, risquerait fort d'être insuffisante. Ensuite, Yves a connu Daibert, et a eu avec lui des rapports assez suivis[7]. Il a eu des

1. S. LOEWENFELD, *Epistolae pontificum romanorum ineditae*, p. 61-62 (Lipsiae, 1885).
2. URBANI *papae epistolae*, dans *P. L.*, t. CLI, col. 294.
3. IVONIS *Panormia*, III, 81, dans *P. L.*, t. CLXI, col. 1148.
4. *Collectio Britannica*, Urb. *ep.* 30, l. l., fol. 147, dans LOEWENFELD, *Epist. rom. pontif. ined.*, p. 61.
5. *Panormia*, III, c. 81, *Daibertum*, dans *P. L.*, t. CLXI, col. 1148.
6. Un fragment de ce texte *Scripsistis... deposuimus* avait déjà été publié, d'après un manuscrit de S. Victor de Paris, *P. L.*, t. CLI, col. 294.
7. Ce fait se déduit d'une lettre de recommandation adressée à Daibert, devenu patriarche de Jérusalem, par Yves de Chartres. Cf. IVONIS *Epistolae*, *Ep.* 93, dans *P. L.*, t. CLXII, col. 113. Dans le même tome de Migne se trouvent, col. 352 et 457, des renseignements sur Daibert.

rapports étroits avec Urbain II. Il est donc, dans le cas présent, un témoin de premier ordre.

Dans ce texte, un point est hors de conteste : Daibert a été réordonné. Il n'y a en effet qu'à lire le texte. Mais on peut invoquer de bons témoins. Yves a entendu la lettre d'Urbain II comme affirmant la nullité de l'ordination faite par Wezelo, et la réordination pure et simple de Daibert, par Urbain II. Cette interprétation a été celle de Gratien, de la Glose de Gratien et de tous les canonistes du Moyen Age. Ce sont là, comme on va le voir, des témoignages qu'on ne saurait écarter.

On sait l'influence qu'a eue, au moyen âge, le mot de saint Augustin : « nulli sacramento iniuria facienda est ». Certains auteurs l'ont entendu en ce sens qu'aucun sacrement ne pouvait être réitéré : de ce nombre fut Yves de Chartres. Il n'admettait pas qu'on réitérât l'extrême-onction, car il rattachait celle-ci au sacrement de la pénitence publique[1]. Rien d'étonnant, par suite, que, dans le IIIe livre de la *Panormia*, il ait inscrit le titre suivant : *De ordinatis non reordinandis*. Mais la question était de savoir dans quels cas un clerc est réellement *ordinatus*. Sur ce sujet, Yves n'a qu'une rubrique : *Redeuntes ab haereticis sunt reordinandi;* et il cite aussitôt le canon *Daibertum*. Il est bien clair que, pour lui, il n'y a pas d'opposition entre la teneur du titre et celle de la rubrique. De plus, les deux canons suivants expriment l'autorité souveraine qui appartient aux décisions pontificales. Pour Yves, la première ordination de Daibert avait été nulle.

Il ne saurait donc y avoir le moindre doute sur le fait de la réordination de Daibert. On ne connaît pas d'ailleurs de texte dans lequel Urbain II ait, formellement, déclaré nuls la prêtrise et l'épiscopat conférés par des excommuniés. Ainsi donc a propos de Poppo (ordination simoniaque), et de Daibert (ordination par un excommunié), nous constatons une théologie particulière d'Urbain II sur les conditions de validité du diaconat. Quelle était cette théologie?

La doctrine actuelle ne permet pas d'expliquer ni de justifier ces deux décisions d'Urbain II. Aujourd'hui, des ordinations comme celles de Daibert et de Poppo seraient regardées comme

1. IVONIS *Epistolae*, *Ep.* 255, dans *P. L.*, t. CLXII, col. 260. Cf. au sujet de cette lettre, la note de la col. 419.



valides, et ne seraient, dans aucun cas, réitérées. Il va sans dire, d'autre part, qu'Urbain II avait une théorie pour justifier ces actes. Il faudra essayer de la retrouver. Et d'abord écartons une fausse explication. Un renseignement fourni par le *Liber pontificalis* de Pandolfe, composé vers 1133-1137, ferait croire que de telles réordinations ont été des actes peu délibérés, qu'Urbain II a ensuite désavoués complètement. Mais comme on le verra plus loin, l'histoire racontée par Pandolfe constitue un renversement systématique des données relatives à Daibert : c'est un faux caractérisé ; il n'y a pas lieu d'en tenir compte. Aucun texte ne nous laisse deviner que ces réordinations aient été désavouées et condamnées, dans la suite, par Urbain II.

Entre 1139 et 1142, Gratien composait, à Bologne, son *Decretum* ou *Concordantia discordantium canonum*. A propos de la réordination de Daibert par Urbain II, il écrit :

> Nunc autem quaeritur de his qui ab haereticis ordinati sunt, si ad unitatem catholicae matris ecclesiae ab haeresi redierint, utrum in eodem ordine iterum valeant ordinari ? *Semel enim consecratus,* ut ait B. Gregorius, *iterum consecrari non debet.* Item sacramenta quae ab haereticis in forma ecclesiae ministrantur (sicut Augustinus testatur) reiterari non debent ne non homini, sed sacramento videatur iniuria fieri. Sed illud Gregorii de his intelligitur qui consecrationem sacerdotalem vel episcopalem acceperunt, qui aut per manus impositionem cum ad Ecclesiam redeunt, effectum suae unctionis accipiunt, aut ab eius amministratione perpetuo cessare iubentur. Similiter illud Augustini de eadem mystica unctione et de sacramento baptismatis intelligitur. *Sunt autem in ecclesia alii ordines, qui sine sacramentali unctione, sola episcopi benedictione, cum quadam vasorum vel indumentorum distributione praestantur ;* ut sunt *levitae* et caeteri infra eos constituti. Hi, quamvis ab haereticis ordinentur, tamen ad ecclesiam redeuntes, in eodem ordine (si alias digni fuerint) ab Ecclesia ordinentur, nec fiet eis reiteratio muneris, cum nihil ab haereticis eis doceatur fuisse collatum [1].

Ainsi, d'après Gratien, seules ne peuvent pas être réitérées les ordinations qui comportent une onction : c'est-à-dire la prêtrise et l'épiscopat. Le diaconat et les ordres inférieurs peuvent être réitérés, lorsqu'ils ont été conférés en dehors de l'Église. Que vaut cette explication ? Son ancienneté respectable la recommande favorablement. Elle a l'avantage d'être vérifiée par la décrétale d'Urbain II à Anselme de Milan, sur la réconciliation des clercs ordonnés par des excommuniés : réitération de tous les rites sauf l'onction.

1. C. I, q. 7, c. 23 *ante*.

Il faut donc conclure qu'Urbain II a admis et pratiqué la réitération du diaconat et des ordres inférieurs, conférés en dehors de l'Église.

Mais ici revient la question de l' « ordinatio catholica ». Urbain II a-t-il déclaré nulle toute ordination du diaconat faite en dehors de l'Église, ou bien a-t-il admis, comme valide, l'ordination du diaconat, faite en dehors de l'Église, par un évêque précédemment catholique? Il semble bien que ce soit le second membre de l'alternative qui soit le vrai. Daibert a été réordonné parce qu'il avait reçu le diaconat de Wezelo, consacré non par des catholiques, mais par des schismatiques. Et Poppo? Urbain II admet son ordination, s'il a été ordonné sans simonie par le schismatique Egilbert de Trèves. Par suite, s'il était démontré que Poppo a été ordonné par Egilbert, après la consommation du schisme, il en résulterait qu'Urbain II a appliqué à la validité du diaconat le principe de l' « ordinatio catholica ». La démonstration de ce fait n'est pas possible, mais il semble bien que ce soit l'hypothèse la plus probable [1].

VIII. — La doctrine du cardinal Deusdedit.

Les décisions du concile de Plaisance de 1095 se placent après la composition du *Libellus contra invasores et symoniacos* de Deusdedit, et avant celle du *Libellus de symoniacis* de Bruno de Segni. Ainsi encadrées, elles se comprennent bien mieux. Si la doctrine de Bruno est en grand progrès sur celle de Deusdedit, c'est un résultat des discussions du concile de Plaisance.

Deusdedit a donné deux éditions de son *Libellus* [2]. La première est un traité contre l'investiture laïque et la simonie. Elle

1. Urbain II aurait mentionné, dans sa lettre, l'hypothèse de l'ordination de Poppo pendant le schisme, si elle avait entraîné la réordination, tout comme la simonie.

2. La première est donnée, par erreur, dans les manuscrits, à la suite du *Contra Guibertum* d'Anselme de Lucques, sous le titre de livre second. Cette première édition, qui compte deux chapitres, se trouve dans *P. L.*, t. CXLIX, col. 455-476 (*Opitulante... sub regia ditione manere*). — La seconde édition, qui compte quatre chapitres, se trouve dans A. MAI, *Nova bibliotheca Patrum*, t. VII, p. 3, p. 77 et suiv. (Romae, 1857). — Dans les *Libelli de lite* etc., t. II, p. 300-340, si on lit l'ensemble du texte, on a les deux premiers chapitres de la seconde édition; si on omet les textes placés entre crochets, on a le texte intégral de la première édition. — Dans les *Libelli, loc. cit.*, p. 341-365 se trouvent les chapitres III et IV de la seconde édition. — Dans ce volume, on renvoie toujours à l'édition des *Libelli*.

contient, vers le milieu, un exposé sur la valeur des sacrements administrés par les simoniaques. La seconde édition contient le texte précédent, mais augmenté d'abord d'une longue interpolation sur les sacrements des simoniaques, et ensuite de deux chapitres nouveaux. La première édition visait presque exclusivement les simoniaques; la seconde met, de plus, en cause les schismatiques. De quelle date sont-elles? Jusqu'ici, semble-t-il, la question a été examinée par le seul E. Sackur, qui n'est pas arrivé à des indications bien fermes. On peut cependant établir que les deux éditions ont été composées après la lettre à Lucius de Pavie [1] (1089-1090), et avant le concile de Plaisance (printemps 1095) [2].

L'ouvrage est dédié, par Deusdedit, aux clercs de l'Église romaine. Nul doute que le cardinal ne l'ait composé en vue des discussions du concile de Plaisance. Fait caractéristique et qui en dit long sur l'état des esprits dans la curie, à cette époque, le but principal de l'auteur est de réfuter Pierre Damien [3].

Deusdedit accumule les textes les plus défavorables à la valeur des sacrements administrés en dehors de l'Église. Saint Cyprien, le prétendu pape Pascal, qui est en réalité Guy d'Arezzo, le pape Pélage, Prosper résumant saint Augustin viennent déposer en faveur de la thèse de l'auteur [4]. Celui-ci rappelle d'abord que le baptême administré en dehors de l'Église ne confère pas le Saint-Esprit, qui ne peut être donné que par la seule imposition des mains des catholiques, lors de la réconciliation du baptisé à l'Église. Quant à l'Eucharistie administrée dans le schisme, elle est nulle : « Quo aperte intelligitur quod *in eorum*

1. La première édition de Deusdedit s'inspire de la lettre à Lucius, prévôt de Pavie. Il suffit de comparer la lettre à Lucius à partir des mots : « alia in baptismo et alia in reliquis sacramentis » dans *P. L.*, t. CLI, col. 532, avec le traité de Deusdedit à partir des mots : « quod quidem non baptizato ilico morituro necessarium non est », dans les *Libelli*, t. II, p. 322.

2. La situation de l'antipape Clément III, telle qu'elle est représentée dans le traité de Deusdedit, convient très bien aux années 1093-1095. De plus, ce traité ne trahit aucune connaissance des décisions du concile de Plaisance (1095).

3. Deusdedit écrit : « Quamvis quidam [Pierre Damien] scripserit quod sicuti in baptismate simoniacorum, ita et in eorumdem sacrificio virtus Spiritus Sancti cooperetur, scilicet ut non eisdem sit verum et salutare sacrificium, sed his quibus exhibetur. Quod ex praemissis Patrum sententiis apertissime refellitur. » *Libelli*, t. II, p. 322. C'est aussitôt après ce passage que Deusdedit s'inspire de la lettre à Lucius de Pavie, à un endroit où Urbain II établit la différence qui existe entre l'administration du baptême et celle des autres sacrements. Deusdedit voit cette différence dans le fait que le baptême est valide et les autres sacrements sont nuls.

4. *Libellus contra invasores et simoniacos*, dans *Libelli de lite* etc., t. II, p. 319 et suiv.

(tous les ministres en dehors de l'Église) *sacrificio non accipitur Christi corpus,* sicut nec in baptismate Spiritus Sanctus[1]. » Par où on voit que Deusdedit est encore plus exclusif qu'Urbain II, car, d'après celui-ci, les prêtres schismatiques précédemment ordonnés dans l'Église gratuitement peuvent célébrer validement l'Eucharistie.

Quant aux ordinations effectuées en dehors de l'Église, Deusdedit déclare que l'histoire ecclésiastique donne des exemples certains de réordinations, et des exemples douteux de ratification pure et simple. Deusdedit pense que les réordinations ne sont interdites par aucun texte, et qu'il a pu dépendre de l'Église d'accepter ou de rejeter telle ordination. En tout cas, une ordination faite à prix d'argent, c'est-à-dire simoniaque, est nulle. De plus, le clerc ainsi entaché de l'hérésie simoniaque ne peut pas être ordonné, car « iuxta Innocentium et Leonem et alios Patres ab haeresi redeuntes promoveri non possunt ». Comme on le voit, dans ce cas, la réordination est empêchée par des considérations d'ordre non pas dogmatique mais canonique[2].

IX. — Les critiques théologiques de l'antipape Clément III.

Rien de surprenant que ces controverses aient ému l'antipape Clément III et son parti. Leurs sacrements étant très contestés par les catholiques, ils en ont soutenu avec énergie la validité, et ont proclamé les principes de saint Augustin. C'est de leur côté que se trouve la théologie sacramentelle la plus explicite et la plus exacte. En théologie, ils ont été fort bien inspirés par les préoccupations de leur intérêt.

Déjà, sous Grégoire VII, l'antipape Clément III accusait les grégoriens de condamner les sacrements de ses partisans. On a vu la réponse faite par Anselme de Lucques. Le schisme se prolongeant, on insista davantage sur cette question. Dans son traité *De scismate Hildebrandi,* écrit vers le milieu de 1086, Guy de Ferrare, partisan de l'antipape, a résumé les arguments de chaque parti. Quant aux sacrements, il résume ainsi la doctrine de Grégoire VII : « Contra Patres Novi Testamenti docuit, cum scis-

1. *Ibid.*, p. 323.
2. *Ibid.*, p. 326 et suiv.

maticorum et indignorum ministrorum sacramenta non recipienda sed exsufflanda mandavit, cum excommunicatorum quoque consecrationes sive in oleo, sive in eucharistia, vel ordinationibus eorum quibus manus imponitur, nullam vim habere nec consecrationes dici debere perhibuit[1] » : formules un peu exagérées, mais sous lesquelles on reconnaît le caractère vague et inquiétant de certaines déclarations de Grégoire VII. Le style emphatique et peu exact des décrétales d'Innocent I continuait à servir dans ces controverses. Comme quelques formules de saint Augustin auraient mieux valu !

En 1089, dans le *Decretum* de Clément III, les critiques se précisent. C'est que, le schisme se prolongeant, l'écart entre la théologie sacramentelle des deux partis devient de plus en plus grand. L'antipape écrit, au sujet des catholiques, partisans d'Urbain II :

Dicunt enim sacramentum corporis et sanguinis D. N. I. C., consecrationes chrismatis, immo quaecumque ad episcopale et sacerdotale officium pertinent, ab his qui sectae eorum non communicant celebrata, nulla prorsus esse sacramenta, et nihil aliud suscipientibus nisi damnationem conferre. Nam panem illum qui de caelo descendit, in quo tota salus et vita nostra consistit, impio ore blasphemantes, pollui potius quam consecrari astruunt. Aquam quoque baptismatis, per sacerdotum preces et benedictiones et chrismatum admixtiones, nihil sanctificationis suscipientem, his qui regenerandi sunt potius sordiditatis maculas quam spirituales mundicias aiunt prestare. Sic etiam pessime sentiunt de reiterandis ecclesiasticis ordinibus, de reconsecrandis ecclesiis et pueris reconsignandis. Postremo de omnibus idem testantur quae, per sacerdotale officium, christianis conferuntur[2].

Aucun trait de cet exposé n'est une invention de l'antipape. Les cardinaux Humbert et Deusdedit, le légat Amat, d'autres dans la curie ont dit ou fait des choses pareilles sans être désavoués comme il aurait fallu, par l'autorité. C'était un bon argument de polémiste de faire valoir ces erreurs théologiques. Mais on ne saurait, sans plus, les attribuer à Grégoire VII et à Urbain II. On a vu déjà ce qui peut être reconstitué des décisions de ces papes.

X. — Les décisions du concile de Plaisance.

C'est dans le second semestre de l'année 1094, qu'Urbain II

1. *Libelli*, t. I, p. 558.
2. *Decretum Wiberti*, dans *Libelli*, t. I, p. 623.

lança les convocations pour un concile qui devait se tenir, au printemps de 1095, soit en Lombardie, soit en Toscane. Gebhard de Constance, légat du Saint-Siège en Allemagne, reçut la sienne, et aussitôt il pensa à demander à son ami, le moine Bernold, de lui adresser une consultation sur les affaires qui allaient être traitées au prochain concile. C'était un grand honneur et une lourde responsabilité, pour l'humble moine, de devenir le théologien d'un des conseillers principaux d'Urbain II.

Bernold s'occupe des ordinations faites par des excommuniés :

De his ergo qui hactenus apud excommunicatos ordinati sunt, in illa synodo ventilandum esse non dubito, qualiter in ecclesia recipiendi sunt. Unde ego vester cliens auctenticas sanctiones de hac causa singulari diligentia perquirens, satis abundanter usquequaque inveni quod nullus eorum iuxta rigorem canonicum in ecclesia officium ordinis administrare debeat quem in excommunicatione acceperat.

Sed quia modo summa necessitas illum rigorem quodammodo emollire cogit, illud summopere provideamus ut ipsam emollicionem nequaquam contra canones, sed secundum canones temperemus, videlicet, ut si quem eorum de excommunicatione conversum ecclesiastica necessitas cum officio recipi cogit, nequaquam illum contra canones reordinemus, sed potius secundum canones cum ordine recipiamus... Sunt tamen quidam simplices nimiumque zelotes, qui quoslibet in excommunicatione ordinatos, si resipuerint, non cum ordine recipiendos, sed omnino reordinandos esse putant : et hoc ideo, quia sacramenta in excommunicatione usurpata penitus exsufflare non dubitant [1].

Bernold est sévère pour une opinion qui avait été longtemps la sienne! De plus, il est peu modeste. Il écrit : « De hac causa singulari diligentia perquirens, satis abundanter usquequaque inveni quod... » Il aurait donc fait des recherches considérables? Pourtant ces recherches n'ont pas été très compliquées, car Bernold utilise, dans son mémoire, le *Liber gratissimus* de Pierre Damien, et surtout la collection canonique d'Anselme de Lucques. C'est celle-ci qui a fourni, ici encore, presque tous les textes patristiques cités par le moine de Constance [2] : nouvelle preuve de la nécessité qui s'impose au théologien de connaître les collections canoniques. Bernold n'est pas l'érudit qu'on croirait, après une lecture superficielle; son érudition est toute d'emprunt. Toutefois, on ne saurait lui refuser un mérite, celui d'avoir sainement interprété les textes qu'il recevait tout classés.

1. *De reordinatione vitanda* etc., *Libelli*, t. II, p. 151.
2. Cette dépendance n'ayant pas la même importance que pour le *De sacramentis excommunicatorum* (cf. plus haut, p. 217), on se borne à la signaler.

Quelle a été l'influence du mémoire de Bernold? Certainement les conclusions en ont été présentées, par le légat Gebhard, au concile de Plaisance et à Urbain II. Nous ne connaissons pas le détail des délibérations du concile, mais nous savons qu'elles ont été très longues. Les *Actes* du concile déclarent : « Facta autem magna est consultatio de his qui ecclesias vel praebendas emerant, sed et de iis qui in schismate Guibertino[1] fuerant ordinati.. Septimo tandem die, post tractationem diutinam, haec sunt capitula prolata et assensu totius concilii comprobata[2]. » C'est dire que les délibérations ont été laborieuses. Certaines questions soulevées n'ont pas reçu de solution, sans doute parce que l'accord ne put s'établir[3]. Les solutions si sages qui ont été publiées, quant aux conditions de validité du sacrement de l'ordre, n'ont pas prévalu sans opposition, si on en juge par le traité de Deusdedit, dont il a été déjà question.

A propos du concile de Plaisance, il faut distinguer les décisions pratiques, qui furent prises, de la théologie par laquelle on les a justifiées.

Voici les canons relatifs aux ordinations faites par des excommuniés :

8. Ordinationes quae a Guiberto heresiarcha factae sunt, postquam ab apostolicae memoriae Gregorio papa et a Romana Ecclesia est damnatus, quaeque etiam a pseudo-episcopis per eum postea ordinatis, perpetratae sunt, *irritas* esse iudicamus.

9. Similiter autem et eas quae a caeteris heresiarchis nominatim excommunicatis factae sunt, et ab eis qui catholicorum et adhuc viventium episcoporum sedes invaserunt, nisi probare potuerint se, cum ordinarentur, eos nescisse damnatos.

10. Qui vero ab episcopis quondam quidem catholice ordinatis, sed in hoc schismate a Romana Ecclesia separatis, consecrati sunt, eos nimirum, cum ad ecclesiae unitatem redierint, servatis propriis ordinibus, misericorditer suscipi iubemus, si tamen vita canonica eos commendat.

Le canon 10[e] reproduit les décisions de la lettre adressée par Urbain II à Gebhard de Constance, en 1089. Les canons 8[e] et 9[e] en contiennent de toutes nouvelles. Ils reconnaissent la validité de toutes les ordinations faites, en dehors de l'Église, pendant le schisme de Clément III. Toutefois, ils n'admettent à l'exercice

1. Il s'agit du schisme de Clément III, précédemment Guibert de Ravenne.
2. HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. VI, p. 2, col. 17-18.
3. On voit par le mémoire de Bernold (*Libelli*, t. II, p. 154), que le concile devait s'occuper de la valeur du baptême conféré aux petits enfants par les excommuniés. Le concile n'a rien décidé sur cette question, que, après 1095, Bruno de Segni discute en toute liberté. Cf. plus loin, p. 253.

des ordres ainsi reçus que certaines catégories de clercs, dont la culpabilité était moindre [1]. Ces décisions furent immédiatement appliquées. En 1097, l'évêque de Bologne demandait à Urbain II d'admettre à l'exercice de leurs ordres des clercs ordonnés, pendant le schisme, par l'antipape Clément III ou par des évêques ordonnés par lui. L'évêque de Bologne assurait que ces clercs avaient été ordonnés malgré eux. Urbain II accorda l'autorisation demandée, mais en prescrivant la réconciliation de ces clercs, par le rite de l'imposition des mains :

Si quos tamen propensiori necessitate restitueris, non sine paenitentiae quotidianae remedio patieris; *et ipsos autem inter eos quibus ordinandis manum imponis, dum orationum solemnitas agitur, interesse praecipito.* Quod tamen omnino praecipimus ne, sine graviori Ecclesiae necessitate et personarum merito, ullatenus praesumatur [2].

C'est bien le rite qu'Urbain II avait prescrit à Anselme de Milan, et que nous verrons appliqué par Gebhard de Constance, en Allemagne.

On remarquera surtout le canon 10e. Il reproduit la teneur de la lettre d'Urbain II à Gebhard de Constance, où est formulée la distinction des évêques hérétiques ordonnés *intra* ou *extra Ecclesiam*. Ce 10e canon a été invoqué par les canonistes qui attribuaient à Urbain II la doctrine d'après laquelle sont nuls les ordres conférés par un évêque consacré en dehors de l'Église. Ils ne remarquaient pas que cette exégèse est réfutée

1. Dans ces textes, l'expression « ordinationes irritae » ne peut avoir qu'un sens, celui d'ordinations réelles ou valides, mais frappées d'opposition, c'est-à-dire pratiquement nulles. En effet le canon 15e du concile est ainsi formulé : « Decernimus ut sine titulo facta ordinatio *irrita* habeatur. » Il s'agit ici de la prescription canonique d'après laquelle tout ordinand devait être ordonné pour une église spéciale, qui lui fournirait la subsistance. Il va sans dire que le défaut de titre ne pouvait pas invalider l'ordination. Le mot « irritus » a donc ici le sens de pratiquement nul. Par suite, c'est celui qu'il a dans tout le texte conciliaire. De plus, le concile applique la même qualification d'*irritae* à deux catégories d'ordinations : 1° aux ordinations faites par l'antipape Clément III (Guibert de Ravenne) (c. 8) et par les évêques excommuniés ou chefs d'hérésie, mais précédemment ordonnés par les catholiques (c. 9); 2° aux ordinations faites par les évêques ordonnés par l'antipape Clément III (c. 8) et par les évêques *invasores*, qui, s'emparant du siège d'évêques catholiques encore vivants, n'ont pu être ordonnés que par des schismatiques (c. 9). Or d'après la lettre de 1089, à Gebhard de Constance, les ordinations de la première catégorie étaient valides. Il en était donc ainsi de la seconde catégorie, à laquelle est appliquée la même qualification d' « irrita » : on ne peut admettre que le sens de ce mot varie à quelques lignes d'intervalle.

2. *Epist. ad Bernardum Bononiensem episcopum*, dans *P. L.*, t. CLI, col. 500. Cf. la lettre à Anselme de Milan, p. 233; et la liturgie de Gebhard de Constance, p. 260.

par la teneur des canons 8[e], 9[e], où sont acceptées des ordinations faites par des évêques consacrés *extra Ecclesiam*.

Venons-en maintenant aux canons du concile de Plaisance au sujet des ordinations simoniaques.

2. Quidquid... vel in sacris ordinibus vel in ecclesiasticis rebus vel data vel promissa pecunia adquisitum est, nos irritum esse et nullas umquam vires obtinere censemus.
3. Si qui tamen a symoniacis consecrari passi sunt, si quidem probare potuerint se, cum ordinarentur, eos nescisse symoniacos, et si tum pro catholicis habebantur in ecclesia[1], talium ordinationes misericorditer sustinemus, si tamen eos laudabilis vita commendat.
4. Qui vero scienter a symoniacis consecrari passi sunt, consecrationem omnino irritam esse decernimus.

Ce texte a donné lieu à des explications très différentes, les uns y voyant la nullité absolue, les autres, la condamnation pratique des ordinations faites à prix d'argent. Cette seconde opinion est la nôtre. Comme on l'a vu, dans tous les autres canons du concile de Plaisance, le mot *irritus* a le sens de non reconnu ou pratiquement nul. On ne saurait admettre qu'il ait un autre sens ici. Les mots « nullas unquam vires obtinere censemus » veulent dire que ces ordinations ne seront jamais validées. Elles consisteront dans la « forma », sans recevoir la « virtus sacramenti », par la réitération de l'imposition des mains.

Les décisions du concile de Plaisance eurent, aussitôt, force de loi. Peu de temps après et certainement avant 1109, Bruno évêque de Segni a écrit son *Libellus de simoniacis*. On y lit son ancienne formule, mais avec l'atténuation imposée par le concile de Plaisance : « Sic ordinati [simoniace]... ad sibi commissas ecclesias veniunt, ubi, *si tamen manifeste tales sint*, praeter baptismum et sana consilia quae ipsi quoque saepe dant quicquid agunt vanum et inutile est[2]. » Est-ce à dire qu'à la fin du XI[e] siècle, ceux qui acceptaient ces décisions en donnassent l'explication qui est la nôtre? Ce serait se tromper. Après

1. Ce membre de phrase veut dire qu'une ordination simoniaque faite en dehors de l'Eglise (dans le schisme) ne sera pas validée, lors même que l'ordinand aurait ignoré la qualité simoniaque de son consécrateur.
2. *Libellus de simoniacis*, dans les *Libelli*, t. II, p. 559. Bruno discute les motifs qui empêchent d'accepter l'ordination des simoniaques comme celle des autres hérétiques. Ce passage de Bruno est à rapprocher d'un autre cité plus haut (p. 223) et antérieur au concile de Plaisance. Dans les deux textes, les mots « vanum et inutile » doivent s'entendre d'un sacrement réduit à la *forma*, c'est-à-dire sans la *virtus sacramenti*. Cf. p. 229, n. 4 et p. 226, n. 1.



le concile, il fallut bien accepter la pratique approuvée et commandée par Urbain II, mais on put se dédommager, en expliquant ces décisions par une théorie de son choix. Bruno de Segni s'est donné une consolation de ce genre.

XI. — La théologie des décisions de Plaisance, d'après Bruno de Segni.

Cet exposé est quelque peu contradictoire et ne fait pas grand honneur à la curie romaine. Le concile de Plaisance admettait les ordinations reçues par un ordinand qui ignore la qualité simoniaque de son consécrateur. Décision facile à justifier, par les principes de l'efficacité des sacrements *ex opere operato*, et de la communication de la grâce à tous les sujets « non ponentes obicem ». Mais la théologie sacramentelle de Bruno était très confuse, et elle a été encore embrouillée par son horreur contre les simoniaques.

Bruno admet que toute ordination simoniaque donne la « forma sacramenti ». Mais quand il s'agit d'expliquer comment un simoniaque peut conférer la grâce à un ordinand de bonne foi, il laissera totalement de côté le pouvoir d'ordre du consécrateur, et rattachera tout l'effet de l'ordination à la foi de l'ordinand et à celle de l'Église. De là deux interprétations possibles de la pensée de Bruno. D'après l'une, qui est la plus répandue, l'évêque de Segni, en fait d'ordinations simoniaques, reconnaît comme valides, celles-là seules des ordinands de bonne foi. De la sorte, l'ignorance de la qualité simoniaque du consécrateur serait une condition de validité. Il faut bien que cette interprétation soit plausible, puisqu'elle est celle d'historiens consciencieux[1]. Pour ma part, je ne saurais l'admettre.

Il en résulterait que, d'après Bruno, de prétendus prélats simoniaques, qui ne seraient que des laïcs, pourraient conférer l'ordination à des ordinands de bonne foi. Avant d'attribuer une pareille énormité à un théologien de la fin du XI[e] siècle, il faut y regarder à deux fois. Cette théorie serait la négation de la notion même de sacrement, et la déformation doctrinale

1. C'est celle, par exemple, de M. GIGALSKI, *Bruno, Bischof von Segni*, p. 184.

la plus grossière occasionnée par ces controverses. Ensuite, en fait, Bruno admet chez les évêques simoniaques l'existence de la « forma sacramenti ». Nous ne devons pas perdre de vue celle-ci, lors même qu'il néglige de la mentionner, quand ce serait nécessaire.

On est ainsi amené à interpréter Bruno par lui-même. Il se fait du simoniaque et de la « forma » possédée par lui une idée si défavorable qu'il négligera leur participation indispensable à l'acte sacramentel. Celui-ci apparaît non comme efficace par lui-même, mais comme une condition *sine qua non* de la communication de la grâce par Dieu :

Homo est qui loquitur, sed Spiritus Sanctus est qui sanctificat. Hoc autem totum suscipientis clerici et offerentis Ecclesiae fides facit. Multis enim ipsum Dominum dixisse legimus ut, secundum eorum fidem, fieret illis. Si ergo illi sua fide sanabantur, *quare non isti sua fide sacrarentur*[1] ?

Dans ce texte, deux faits sont manifestes. L'homme qui parle ne peut être qu'un ministre qualifié, ne fût-ce que de la façon la plus rudimentaire, par la « forma sacramenti ». Ensuite, l'efficacité sacramentelle est rattachée à la foi. Notre théologien a réduit autant que possible la participation du simoniaque à l'acte sacramentel. C'est l'efficacité « *ex fide* suscipientis », non pas pour la « forma », qui est toujours donnée, mais pour la grâce : distinction que Bruno a négligé de rappeler ici, mais qui est essentielle à sa théorie.

Bruno tenait tellement à sa théorie de l'efficacité sacramentelle « ex fide suscipientis », qu'il l'applique au baptême des enfants. Voici un exemple concret. Un enfant est baptisé en dehors de l'Église, soit par un excommunié, soit par un hérétique, et il meurt aussitôt après. D'après la doctrine catholique, cet enfant est sauvé, car il n'oppose aucun *obex* à la grâce. Bruno, au lieu de la condition toute négative de l'absence de l'*obex*, demande, pour le plein effet du baptême, une foi explicite. Aussi, poussant à bout ces idées, admet-il que le salut d'un enfant baptisé par un hérétique est impossible, et celui d'un enfant baptisé par un excommunié, très douteux[2]. On se rappelle que cette question du salut des enfants baptisés en dehors de l'Église devait, tout d'abord, être soumise au con-

1. *Libellus de simoniacis*, dans *Libelli*, t. II, p. 560.
2. *Ibid.*, p. 559.

cile de Plaisance [1]. Celui-ci ne dut pas s'en occuper efficacement, puisque Bruno nous présente une solution personnelle.

A noter enfin comment l'évêque de Segni est réservé, quant à la manière de réconcilier les clercs ordonnés en dehors de l'Église. Comme Deusdedit, il a été trompé par une fausse leçon du texte de saint Augustin : « Manus autem impositio *non* sicut Baptismus repeti non potet. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem [2]. » Les textes de Deusdedit [3] et de Bruno [4] omettaient, dans la première phrase, la première négation. Ce texte ainsi déformé avait l'inconvénient d'être en contradiction avec d'autres tout à fait explicites, dans lesquels saint Augustin et d'autres Pères déclarent que les *laïcs* qui reviennent à l'Église après avoir été dans l'hérésie, doivent être réconciliés par l'imposition des mains. Or c'est sur ces derniers textes qu'on se fondait, à la fin du XIe siècle, pour réconcilier avec l'Église non seulement les laïcs, mais encore les clercs qui revenaient de l'hérésie [5]. On voit comment cette double pratique était condamnée par le texte de saint Augustin, où on avait supprimé la première négation.

Le hasard faisait bien les choses, et donnait aux théologiens l'occasion de réfléchir et de se rétracter. Pourtant il semble que Deusdedit n'a pas été frappé de cette difficulté. Il a entendu le prétendu texte de saint Augustin et spécialement la *manus impositio*, comme parlant de l'ordination, qui ne peut être réitérée. Quant à l'imposition des mains par laquelle les clercs schismatiques sont réconciliés à l'Église, il la connaît bien, mais il n'en discute pas la nature, ni le rapport avec l'ordination : c'est pour lui une affaire de pratique [6].

1. Voir plus haut, p. 232.
2. *De baptismo contra Donatistas*, III, 21. Cf. plus haut, p. 25, n. 4.
3. *Libelli de lite* etc., t. II, p. 326.
4. *Ibid.*, p. 557.
5. Voir plus haut, p. 235.
6. Il peut sembler que Bruno condamne, indirectement, la réconciliation des clercs schismatiques, telle qu'elle avait été fixée par Urbain II et comprenant la réitération de l'imposition des mains et de la bénédiction. Cf. plus haut, p. 233. Bruno écrit (*Libelli*, t. II, p. 559) : « Non igitur reiteretur oratio super hominem in illis sacramentis que reiterari non licet. » Mais, dira-t-on, la réconciliation prescrite par Urbain II comprenait certainement la réitération d'une partie notable de l'*oratio super hominem*. Bruno et Urbain II ne sont pas d'accord. — Je réponds que, dans ce passage, Bruno se préoccupe de justifier la réitération intégrale de la confirmation, faite aux schismatiques qui reviennent à l'Eglise. A cette fin, il emploie deux textes de S. Augustin dont l'un lui fournit la mention de l'*oratio super hominem*. Bruno se propose uniquement de séparer la confirmation des autres sacrements. Or on a vu plus haut que la vue de Bruno est

Peut-être trouvera-t-on que c'est trop insister sur les nombreuses difficultés théologiques avec lesquelles était aux prises l'évêque de Segni. Mais ces difficultés sont instructives, quand on se rappelle que Bruno est un des évêques les plus cultivés de l'Italie, à la fin du xie siècle, et qu'il était un des confidents d'Urbain II.

XII. — Les cardinaux schismatiques.

La doctrine d'Urbain II tient le milieu entre celle des cardinaux schismatiques et celle de l'antipape Clément III.

On désigne, sous le nom de cardinaux schismatiques, une douzaine de cardinaux qui, en 1084, en compagnie de plusieurs membres de la curie, abandonnèrent le parti de Grégoire VII. C'était le moment où Henri IV d'Allemagne, qui, depuis près de trois ans, était devant Rome, avait lassé la résistance du peuple et du clergé romains. Le pape refusait tout accommodement. De là, contre lui, une révolte, qui réunit tous les mécontents qu'avait faits le gouvernement personnel et autoritaire de Grégoire VII. Celui-ci avait réduit la participation du clergé romain dans le gouvernement de l'Église. De vieilles rancunes, jointes aux dangers de 1084, amenèrent une scission. Il ne semble pas d'ailleurs que ces cardinaux aient adhéré à la cause de l'antipape Clément III. Ils se contentèrent de poursuivre de leurs invectives la mémoire de Grégoire VII et Urbain II [1].

A propos de la primauté qui appartient à l'Église romaine, ils faisaient la distinction de la « sedes » et du « sedens ». D'après eux, la primauté appartient à l'Église romaine, représentée par les papes et les cardinaux [2]. Dans le cas d'un pape indigne, les cardinaux fonctionnent en qualité de juges et le déposent. A ce propos, les cardinaux rappellent les légendes de Libère et d'Anastase II dans le *Liber pontificalis*. Le nom d'Anastase II fournit, à leur verve très pauvre, un sujet de développement sur

un peu bornée : pour résoudre une difficulté, il lui arrive d'employer des principes qui en font naître d'autres, plus graves. Ainsi en est-il dans le cas présent. Il n'avait probablement pas en vue la réconciliation des clercs schismatiques. Il reste que Bruno ne mentionne pas le rite prescrit par Urbain II. Cette constatation a son importance.

1. La littérature des cardinaux schismatiques a été réunie dans les *Libelli*, t. II, p. 367 et suiv.

2. Dans la *Lettre* à la comtesse Mathilde, *Ibid.*, p. 418.

lequel ils reviennent sans cesse. Grégoire VII avait eu le tort de parler du « beatus Anastasius[1] »; au concile romain de 1078, il avait adouci la législation canonique sur les rapports avec les excommuniés; Anselme de Lucques avait inséré dans sa collection canonique la lettre d'Anastase II à l'empereur du même nom, sur les sacrements administrés par Acace; dans la lettre à Lucius de Pavie, Urbain II s'était référé à cette même lettre, pour prouver que le baptême reçu d'un excommunié peut conférer le salut[2].

Cette acceptation d'une partie de la doctrine d'Anastase II par la curie devint un sujet de récriminations, pour certains cardinaux schismatiques. Ils reprochèrent à Grégoire VII, à Anselme et à Urbain II d'admettre que le baptême reçu d'un excommunié pût donner le salut[3]. C'est l'origine des discussions dont on perçoit un écho dans Bernold et Bruno de Segni. Évidemment, avant leur scission, Beno[4] et son groupe appartenaient, dans la curie, au parti le plus défavorable aux sacrements administrés en dehors de l'Église. Cette attitude de quelques cardinaux, qui n'ont jamais eu grande influence, n'est qu'un détail de ces controverses. Il y a plus d'intérêt à constater qu'ils ont parfaitement vu l'incohérence réelle de certaines déclarations de Grégoire VII : « Vide, quantum a teipso [Grégoire VII] dissenseris, cum episcoporum communicantium imperatori consecrationem maledictionem diceres, et, contra te ipsum, decretum Anastasii, ordinationes factas ab Acacio heretico et excommunicato confirmares, et nihil lesionis ordinatos ab ipso contraxisse pernitiosissime praedicares[5]. »

Enfin les critiques présentées par ces cardinaux contre l'appréciation trop favorable, par Grégoire VII, des sacrements administrés en dehors de l'Église, confirment l'interprétation donnée plus haut de l'attitude de Grégoire VII, dans cette question[6].

1. Dans la lettre à Hermann de Metz, *Registrum*, IV, 2, et *Libelli*, t. II, p. 389.
2. Concile romain dans HARDOUIN, *Acta conciliorum*, t. VI, col. 1578; sur la lettre à Lucius de Pavie, cf. plus haut, p. 229.
3. *Libelli*, t. II, p. 375, 393, 404, 412 etc. Sur Bernold et Bruno de Segni, cf. plus haut, p. 249, 253.
4. Beno est un cardinal schismatique qui a écrit au nom de ses collègues.
5. *Libelli*, t. II, p. 398. C'est une allusion à la lettre de Grégoire VII citée plus haut, p. 208, n. 1.
6. Il est sûr que les cardinaux schismatiques ont tort d'attribuer la doctrine d'Anselme de Lucques à Deusdedit, qui est partisan de la thèse de la nullité. Leur interprétation de la pensée de Grégoire VII me paraît exacte, contraire-

Il serait trop long et sans intérêt théologique de suivre la marche de ces controverses, dans les divers milieux ecclésiastiques d'alors. Ce serait le plus souvent réunir des indications fragmentaires et peu caractéristiques. Il suffira de rappeler une lettre écrite sous Grégoire VII ou sous Urbain II, et publiée récemment par Dom G. Morin[1]. Elle est de Walter, écolâtre de l'abbaye de Honnecourt, au diocèse de Cambrai.

Un jeune moine, invité par ses supérieurs à recevoir les ordres, s'y refusait doucement, ayant appris que l'évêque auquel il devait se présenter s'était montré plusieurs fois simoniaque. Ce moine ne faisait que se conformer aux décisions les plus certaines des papes de la réforme. En passant outre, il s'exposait à se voir interdire l'exercice des ordres reçus d'un tel consécrateur. Il est d'autant plus curieux de voir le supérieur de ce moine écrire à l'abbé d'Honnecourt, pour le prier de faire agir l'écolâtre Walter sur l'ordinand insoumis.

Walter s'exécuta et envoya une lettre très érudite. Un silence profond y est gardé, et pour cause, sur la législation canonique. Mais les principes théologiques sur l'efficacité des sacrements y sont rappelés avec beaucoup de sûreté. On trouvera sans doute que les controverses qui, à cette époque, agitaient si profondément l'Italie et la curie romaine avaient un contre-coup bien affaibli dans le diocèse de Cambrai. C'est qu'on n'y était pas tourmenté par l'idéal de la réforme grégorienne.

ment à l'avis de J. SCHNITZER, *Die Gesta romanae ecclesiae des Kardinals Beno*. p. 102, Bamberg, 1892.

1. *Un écrivain inconnu du XIe siècle, Walter, moine de Honnecourt, puis de Vézelay*, dans la *Revue bénédictine*, avril 1905, t. XXII, p. 165 et suiv.

CHAPITRE XIII

LA RÉCONCILIATION DES CLERCS SCHISMATIQUES EN ALLEMAGNE, SOUS PASCAL II.

Le court pontificat d'Urbain II (1088-1099) vit se produire un changement complet dans la situation de l'Église romaine. Succédant à Victor III après un interrègne de six mois, Urbain II héritait d'une situation très difficile. A Rome, il avait tout près de lui l'antipape Clément III; dans l'Italie septentrionale, il se heurtait à l'hostilité d'Henri IV, qui y avait établi ses quartiers, depuis 1090; en Allemagne, il ne pouvait compter que sur treize évêques, dont quelques-uns étaient bannis de leur diocèse; la majorité des évêques allemands appartenait au parti de l'antipape Clément III. Grâce à son action suivie et habile, Urbain II améliora beaucoup cette situation : il s'établit solidement à Rome, fit battre Henri IV en Lombardie, et rallia à lui une demi-douzaine d'évêques allemands. Mais il ne devait pas voir le rétablissement de l'unité chrétienne.

Ce bonheur sembla d'abord assuré à Pascal II (1099-1118). Après la mort de l'antipape, en septembre 1100, Henri IV renonça à lui donner un successeur et engagea des négociations avec Pascal II. Elles traînèrent en longueur : de là l'échec final d'Henri IV. Après une lutte de plus de vingt ans, la fatigue gagnait beaucoup de gens en Allemagne. Pour des motifs tant politiques que religieux, la paix était universellement désirée. Le fils de l'empereur profita de ces circonstances pour créer un parti contre son père et prendre le pouvoir[1]. Une nuit de dé-

1. Sur ces événements, cf. A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. III, p. 878; et G. RICHTER, *Annalen des deutschen Reichs im Zeitalter Heinrichs IV.*, p. 481 et suiv. (Halle, 1898).

cembre 1104, à Fritzlar, il quitta la résidence royale, et alla lier parti avec les ennemis d'Henri IV.

Pascal II, qui n'avait aucun motif de ménager l'empereur, seconda le rebelle. Vers la fin de février 1105, par le ministère du légat Gebhard de Constance, il releva Henri V de l'excommunication encourue précédemment. Puis le nouveau roi et le légat collaborent à une œuvre à la fois politique et religieuse : ils assurent simultanément la soumission de tous à Pascal II et à Henri V. On se dirigea d'abord vers la Saxe, qui avait été le boulevard de l'opposition à Henri IV. Au point de vue ecclésiastique, le travail à faire était de régler le sort des évêques qui soutenaient le parti de l'empereur, et dont, pour la plupart, l'élévation était entachée de graves irrégularités. Il fallait aussi examiner la situation ecclésiastique des clercs ordonnés par ces évêques.

I. — Les ordinations de Goslar et d'Heiligenstadt.

On s'occupa surtout des titulaires des évêchés de la Saxe centrale : Hildesheim, Paderborn et Halberstadt.

Il se rencontre que ces trois évêques se trouvaient, au point de vue canonique, dans des situations très variées. Celle d'Odo d'Hildesheim était la plus normale. Il avait été nommé, en 1079, par Henri IV; mais Grégoire VII n'avait pas fait d'opposition. Puis, en 1085, il avait adhéré à la cause impériale, c'est-à-dire à l'antipape Clément III. Frédéric d'Halberstadt présentait une irrégularité particulièrement grave. C'était un *invasor*. Il s'était laissé nommer par Henri IV, avant 1102, à l'évêché d'Halberstadt, qui avait un titulaire catholique [1]. Le seul mérite d'Henri de Werle, évêque de Paderborn, était de n'être pas un *invasor*. Son cas était d'ailleurs assez compliqué. Il avait été nommé par Henri IV en 1084, avec l'approbation de l'antipape Clément III. C'était pendant qu'on assiégeait Grégoire VII dans Rome. Autres circonstances aggravantes : l'achat de l'évêché par la famille du titulaire avait eu une notoriété scandaleuse; le nouvel évêque s'était installé dans son diocèse par des moyens militaires [2].

1. A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, III, p. 981.
2. *Gesta episcoporum Magdeburgensium*, dans *M. G. H., Scriptores*, t. XIV.

Comment les légats réglèrent-ils la situation de ces personnages? Nous sommes très bien renseignés sur ce point, grâce à deux témoins contemporains. Le chroniqueur Ekkehard assistait au synode de Nordhausen le 29 mai 1105. Il note la décision relative aux clercs ordonnés pendant le schisme : « His vero qui a pseudo-episcopis fuerant consecrati, *per catholicam manus impositionem*, reconciliatio proximo ieiunio danda fore promittitur[1]. » Quant aux trois évêques, ils firent une soumission complète : « Uto... Henricus... ac Fridericus... praesules vestigiis metropolitani prostrati, ipsius atque regis astantis totiusque presentis ecclesiae testimonio, apostolicae se dedunt obedientiae. Quorum etiam commissa apostolico nihilominus iudicio reservantur, sub officii sui tantum suspensione[2]. »

Restait à donner aux clercs ordonnés par ces évêques la « reconciliatio per catholicam manus impositionem. » La chose fut faite, le samedi 3 juin. Gebhard de Constance procéda à des ordinations à Goslar, et Rothard de Mayence, à Heiligenstadt. Sur ce point encore, nous avons le récit d'un contemporain :

Gebehardus vero Constantiensis episcopus, apostolicae sedis legatus, in sancto sabbato hebdomadae Pentecostes Goslariae ordines fecit, *ordinatos Uodonis Hildenesheimensis sine albis*, *Heinrici vero Patherbrunnensis*, *indutos albis caeterisque indumentis*, *unumquemque ad sui ordinis habitum praeparatum*, *inter ordinandos locavit et per manus impositionem redintegravit*. Ibique domnum Heinricum Magetheburgensem electum ad presbyterii gradum sublimavit. Similiter Ruothardus Magontinus archiepiscopus in praepositura Heligenstad ordines celebrans, *ordinatos Heinrici Patherbrunnensis qui eo venerant*, *eodem modo quo Gebehardus ordinibus suis restituit*[3].

p. 406 et 407. Sur cet évêque, cf. G. Meyer von Knonau, *Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V.*, t. III, p. 505 (Leipzig, 1900).

1. *Chronicon*, ad A. 1105, dans *P. L.*, t. CLIV, col. 991.

2. *Ibid.*

3. P. Scheffer-Boichorst, *Annales Patherbrunnenses*, etc., p. 110, Innsbruck, 1870. Ce passage du chroniqueur de Paderborn a été copié par l'*Annalista Saxo*.

C'est à cette circonstance que nous devons la conservation du texte. Au xve siècle, lorsque Gobelinus Persona a utilisé les Annales de Paderborn, il les a ainsi résumées : « Eodem anno Gevehardus Constantiensis episcopus Apostolicae sedis legatus, in sabbato hebdomadae Pentecostes in Goslaria ordines celebrans, per manus impositionem restituit suspensos ab ordinibus seu executione ordinum. Et archiepiscopus Moguntinus eodem die ordines celebrans in Hilgenstadt eo die de episcopatibus supra dictis venientes restituit, auctoritate apostolica supradicta. » cf. Gobelini Personae *Cosmodromii aetas VI*, dans H. Meibomius, *Rerum germanicarum tomi tres*, t. I, p. 264, Helmaestadii, 1688. On voit comment l'auteur du xve siècle a déformé les renseignements si précis fournis par celui du xiie. La tenue différente des clercs ordonnés par Henri de Paderborn et par Odo d'Hildesheim est passée sous silence. La réconciliation de ces clercs devient la levée d'une suspense. Gobelinus Persona n'a rien compris ni rien maintenu des nuances de la chronique de Paderborn.

Ce passage est resté jusqu'ici inexpliqué. Comme il est décisif, pour l'histoire que nous étudions, avant d'en donner la clé, un mot sur les garanties exceptionnelles que présente ce témoignage. Il a été écrit par un chroniqueur contemporain [1], demeurant dans le pays, et s'intéressant spécialement à l'histoire de la Saxe et surtout des diocèses d'Hildesheim et de Paderborn. Cet écrivain était un moine du couvent d'Abdinghof, à Paderborn; Gumbert, son abbé, était originaire d'Hildesheim.

Le couvent fut donc mêlé intimement aux événements de cette restauration religieuse. Les ordinations, surtout, ont dû être remarquées dans ce milieu monastique, qui comprenait très probablement des clercs atteints par les mesures du légat. Et en réalité, le chroniqueur a été très frappé des faits qu'il a vus. Il a noté surtout le cérémonial inusité des ordinations de Goslar et d'Heiligenstadt. N'attendons pas de lui un exposé théologique; il raconte ce que tout le monde a vu. En plus des ordinands qui se présentaient pour la première fois aux divers ordres, on vit, à Goslar, d'abord des clercs ordonnés par Odo d'Hildesheim; ils étaient comme nous dirions aujourd'hui *in nigris* ou en costume de ville. On vit enfin des clercs ordonnés par Henri de Paderborn : ceux-ci étaient revêtus de l'aube et portaient leurs autres insignes. A Heiligenstadt, y eut-il ces trois catégories de clercs? Peut-être; mais le chroniqueur ne mentionne que la première et la troisième.

Comment interpréter ce texte? A quels rites sacramentels correspondent ces différents termes? Tout s'explique si l'on se rappelle les décisions du concile de Plaisance, et le cérémonial prescrit par Urbain II, pour la réconciliation des clercs ordonnés en dehors de l'Église.

Et d'abord le chroniqueur ne nous dit rien des clercs ordonnés par l'*invasor* Frédéric d'Halberstadt. C'est qu'ils ne furent pas admis à la cérémonie de la réconciliation. Au sujet de tels clercs ordonnés par un *invasor*, le concile de Plaisance avait décidé qu'ils pourraient être admis à l'exercice de leurs ordres,

1. Sa chronique existait encore au XVe siècle. Elle est aujourd'hui perdue. Mais comme elle a été très utilisée, au moyen âge, par les annalistes, la critique historique a pu en reconstituer de longs morceaux, avec une certitude parfaite. Le mérite de cette reconstitution revient à Scheffer-Boichorst. On discute encore aujourd'hui certains détails de sa thèse; mais les grandes lignes en sont universellement acceptées. Cf. P. SCHEFFER-BOICHORST, *op. cit.*, Introduction, p. 1-91.



s'ils prouvaient qu'au moment de leur ordination, ils ignoraient la condamnation pesant sur leur consécrateur. Les clercs ordonnés par Frédéric d'Halberstadt n'ayant pu fournir cette preuve, on les aura considérés comme déposés *in perpetuum*.

Comme on l'a vu, d'après le rituel fixé par Urbain II, les clercs ordonnés en dehors de l'Église devaient être réconciliés par une cérémonie comprenant, pour chaque ordre, la réitération de tous les rites de l'ordination correspondante, sauf l'onction.

Mais aux yeux du légat, il y avait une différence de valeur entre les ordinations d'Henri de Paderborn et celles d'Odo d'Hildesheim, et il voulut la marquer par une différence de rite.

Aux ordinations du 3 juin 1105, à Goslar et à Heiligenstadt, les clercs ordonnés par Henri de Paderborn, préalablement revêtus de l'aube et portant les ornements de leur ordre, ont été rangés parmi les ordinands. Ils devaient chacun recevoir la réitération de leur ordre, sauf l'onction. On leur appliqua intégralement le rituel primitivement fixé. La raison en est qu'ils avaient été ordonnés par un évêque consacré, en 1084, dans le schisme. Quant aux clercs ordonnés par Odo d'Hildesheim, ils se placèrent *in nigris* parmi les ordinands : c'est donc que leur réconciliation fut plus sommaire : ils reçurent seulement la réitération de l'imposition des mains. Pourquoi cette différence? C'est qu'Odo d'Hildesheim, bien qu'étant passé, en 1085, au parti de l'antipape, avait été consacré, en 1079, par les catholiques.

On ne peut douter que cette différence de rituel ne soit une application de la théorie d'Urbain II sur la différence de valeur des ordinations faites en dehors de l'Église, suivant que le consécrateur a ou n'a pas été consacré par des catholiques [1].

Ce cérémonial suivi, sous Pascal II, par Gebhard de Constance, le légat et l'homme de confiance d'Urbain II en Allemagne, est une vérification de l'interprétation donnée plus haut de la doctrine d'Urbain II sur les conditions de transmission de l'ordre : différence réelle de valeur entre les ordinations célébrées en dehors de l'Église, suivant que le consécrateur a été ou non consacré dans l'Église, mais différence qui ne doit pas être exprimée par les idées de validité et de nullité.

1. Voir plus haut, p. 223-224; 226-227; 244.

II. — La réconciliation du roi Henri V d'Allemagne.

Le résultat final de cette activité d'Henri V et du légat du pape fut l'abdication d'Henri IV, au dernier jour de 1105. Quelques jours après, eut lieu la prise de possession du pouvoir, par le nouveau souverain. Elle fut précédée d'un épisode attesté par un excellent témoin, Ekkehard. Un mot sur cet épisode, parce qu'il a été mal compris, et qu'il importe beaucoup pour l'intelligence de la théologie d'alors. A la vigile de l'Épiphanie (5 janvier 1106), à Mayence, s'effectua le changement de pouvoir. Henri V, le nouveau roi, fut investi des insignes abandonnés par son père, et reçut ensuite une imposition des mains qu'Ekkehard décrit ainsi : « ab apostolicis quoque legatis per manus impositionem *catholice* confirmatus, acceptis tam ab episcopis quam laicis iuxta morem patriae sacramentis, regnare coepit[1] ».

Comment entendre cette imposition des mains? Les historiens n'ont vu jusqu'ici, dans cet acte, qu'une consécration du pouvoir politique d'Henri V, et la confirmation, par le pape, de l'élection du souverain[2]. Ainsi compris, ce cérémonial est sans analogue. Aussi quelques historiens rejettent-ils le renseignement fourni par Ekkehard. C'est là une solution désespérée. Il vaut mieux essayer de comprendre cet épisode. Il se rattache à des préoccupations d'ordre exclusivement théologique. Celles-ci ont échappé aux historiens. Mais l'étude présente nous les laisse deviner bien vite.

Dans le texte d'Ekkehard, on aura remarqué le mot *catholice*. Celui-ci est inexplicable, si on admet que cette imposition des mains constitue une espèce de sacre, car celui-ci, fait par les légats, ne pouvait être que catholique. Le mot *catholice* fait penser à un autre passage d'Ekkehard, à celui qui a déjà été transcrit, à propos du synode de Nordhausen (29 mai 1105) :

1. *Chronicon*, ad A. 1106, *P. L.*, t. CLIV, col. 998.
2. Par exemple G. Engelmann, *Der Ansprunch der Päpste auf Konfirmation und Approbation der deutschen Königswahlen* (1077-1379), p. 12, n. 5 (Breslau, 1886). Cette opinion est admise par G. Richter, *Annalen des deutschen Reiches im Zeitalter Heinrichs IV.*, p. 509, n. 1. Cette explication est inacceptable, pour les raisons données dans le texte et pour celle-ci. Lorsqu'il s'agit de la confirmation de l'autorité royale, on dit, comme Grégoire VII, « *per auctoritatem beatorum Apostolorum* Petri et Pauli confirmate », et non pas « per manuum impositionem ». J'emprunte cette indication à E. Engelmann, *op. cit.*, p. 6, n. 5.

« His [clericis] vero qui a pseudo-episcopis fuerant consecrati, per *catholicam* manus impositionem, reconciliatio... danda fore promittitur. »

Les deux passages d'Ekkehard sont parallèles et de même sens. Comme Henri V, né en 1081, en plein schisme de Clément III, avait été baptisé par les schismatiques, il devait être réconcilié avec l'Église. Voilà pourquoi il a été « per manus impositionem catholice *confirmatus* ». Ce dernier mot prend dès lors tout son sens. Henri V a été tout simplement *confirmé*, comme tout chrétien baptisé en dehors de l'Église devait l'être, d'après des théologiens d'alors. Le nouveau roi avait-il été précédemment confirmé par les schismatiques? L'affirmative est de beaucoup la solution la plus probable. L'expression « per manus impositionem *catholice confirmatus* » suggère l'idée d'une imposition des mains faite, auparavant, *schismatice*.

Ainsi donc, Henri V a été de nouveau confirmé. Quel a été le rituel de cette confirmation? On a vu plus haut[1] que, dans les cas pareils, la réconciliation pouvait se faire de deux manières : ou suivant une formule très voisine de celle du *Pontifical* actuel pour la réconciliation des hérétiques, des schismatiques et des apostats; ou par la réitération pure et simple des deux rites de la confirmation, c'est-à-dire de l'imposition des mains et de la *consignatio* au front. Laquelle de ces deux réconciliations fut appliquée à Henri V? Le texte d'Ekkehard ne suggère aucune réponse. Il faut donc s'en rapporter aux idées courantes, au début du douzième siècle. Bruno de Segni écrit : « *Sancti Romani pontifices*... constituerunt, ut hi qui ab haereticis veniunt, quoniam formam baptismi habent, nullatenus rebaptizentur; quia vero virtutem huius sacramenti non habent, ad invocationem Sancti Spiritus, qui ab haereticis dari non potest, *per manus impositionem sacrosancto chrismate confirmentur*[2]. » Ici, semble-t-il, Bruno n'émet pas une opinion personnelle; il veut indiquer la pratique fixée par les pontifes romains. Henri V aurait donc été véritablement confirmé par l'imposition des mains et l'onction du chrême.

Si l'on s'en rapportait à Bruno de Segni, comme à un témoin assuré de la pratique ecclésiastique à la fin du XIe siècle, il fau-

1. P. 26-28; 196, n. 2.
2. *Libellus de symoniacis*, dans *Libelli de lite* etc., t. II, p. 556.

drait admettre qu'Henri V a reçu la réitération pure et simple du sacrement de confirmation. Mais, comme on l'a vu [1], en ces choses, le témoignage de Bruno ne doit être accepté que sous bénéfice de vérification. De plus, à ce même endroit et sur la même question, Bruno mentionne, à mots couverts, des opinions différentes de la sienne. Dès lors, en l'absence de tout témoignage formel sur la réitération de la confirmation dans des circonstances pareilles, à cette époque, on admettra qu'Henri V fut soumis à la seule cérémonie indiquée encore au *Pontifical*.

Mais même réduite à cette signification, la cérémonie du 5 janvier 1106, à Mayence, n'en est pas moins du plus grand intérêt. Elle est, pour un laïc, le pendant exact des ordinations du 3 juin 1105, à Goslar et à Heiligenstadt. Ces diverses cérémonies sont l'application d'une seule théologie jusqu'ici non soupçonnée. Elles sont la conséquence de l'idée qu'on se faisait, en ce temps-là, de la réconciliation des chrétiens baptisés et des clercs ordonnés en dehors de l'Église [2]. Mais on voit tout de suite la différence de légitimité de ces deux rites, au point de vue traditionnel. Depuis le milieu du IIIe siècle, c'était une idée reçue, à Rome, que les chrétiens baptisés hors de l'Église devaient recevoir la réitération de l'imposition des mains de la confirmation; les formules de cette réconciliation se trouvent encore dans le *Pontifical* romain.

Mais l'antiquité chrétienne n'a connu aucun rite, aucune imposition des mains, pour la réconciliation des clercs ordonnés hors de l'Église. C'est une théorie dont les origines immédiates nous échappent, que celle qui prétendait réconcilier ces clercs par la réitération de l'imposition des mains de l'ordre, c'est-à-dire par la réitération du rite le plus essentiel de l'ordination, le seul non réitérable, d'après les idées anciennes. Il y a eu donc, sur ce point, un développement fâcheux; on a voulu avoir, pour les clercs, un pendant de la réconciliation des laïcs.

1. P. 254, n. 6.

2. L'imposition des mains était le rite final. Elle était précédée de l'abjuration de l'erreur du schisme, et de la promesse d'obéissance au chef de l'Église. C'est ainsi qu'Ekkehard atteste au sujet d'Henri V, dès sa rupture avec Henri IV : « Primo quippe haeresim praescriptam anathematizans, apostolicae sedis pontifici debitam profitetur obedientiam ». *P. L.*, t. CLIV, col. 990. Ici encore, il s'agit d'une cérémonie d'ordre purement religieux; hérésie et schisme y sont synonymes. ENGELMANN, *op. cit.*, p. 12, n. 1. entend le texte d'un acte politique, de la renonciation au droit d'investiture. Il a compté sans la discipline et le sentiment religieux si forts au moyen âge.

CHAPITRE XIV

DE PASCAL II A INNOCENT II.

Dans le premier semestre de 1105, les seules ordinations connues en détail sont celles de Goslar et d'Heiligenstadt, du 3 juin 1105. Allait-on appliquer le même cérémonial à la réconciliation de tous les clercs allemands ordonnés pendant le schisme? Sur ce sujet, on n'a relevé jusqu'ici aucun renseignement, dans les chroniqueurs du temps. Le 11 novembre 1105, Pascal II écrivant à l'archevêque Rothard de Mayence, lui prescrivait de consacrer de nouveau les églises des schismatiques, et de s'en tenir, quant aux ordinations, aux décisions du concile de Plaisance[1]. C'est la seule décision connue, jusqu'à celle du concile tenu dans la Haute-Italie, à Guastalla (22 octobre 1106).

I. — Les décisions du concile de Guastalla.

Dans la pensée du pape, ce concile, auquel assista le légat Gebhard de Constance, devait régler définitivement la situation du roi et du pape en Allemagne. Malheureusement ces espérances ne se réalisèrent qu'en partie. L'accord politique n'eut pas lieu, car les ambassadeurs du roi ne donnèrent pas leur consentement à la condamnation, faite par le concile, des investitures ecclésiastiques données par des laïcs. Seule l'unité religieuse fut rétablie par des mesures indulgentes de Pascal II. Voici le décret du concile :

Per multos iam annos regni Theutonici latitudo ab apostolicae sedis uni-

1. PASCHALIS II papae *Epistolae, Epist. ad Rothardum Moguntinum archiepiscopum*, dans *P. L.*, t. CLXIII, col. 175; cette lettre est du 11 novembre 1105.

tate divisa est. In quo nimirum schismate tantum periculum factum est, ut, quod cum dolore dicimus, vix pauci sacerdotes aut clerici catholici in tanta terrarum latitudine reperiantur. Tot ergo filiis in hac strage iacentibus, christianae pacis necessitas exigit, ut super hoc materna ecclesiae viscera aperiantur. Patrum ergo nostrorum exemplis et Scripturis instructi, qui diversis temporibus Novatianos, Donatistas et alios haereticos in suis ordinibus susceperunt, praefati regni episcopi in schismate ordinatos, nisi aut invasores aut simoniaci aut criminosi comprobentur, in officio episcopali suscipimus. Idipsum de clericis cuiuscumque ordinis constituimus, quos vita scientiaque commendat[1].

Comme la fermeté de ces décisions contraste avec le caractère provisoire et souvent confus des décisions antérieures! C'était la solution de toutes les difficultés relatives au pouvoir d'ordre qui subsistaient, depuis la rupture de Grégoire VII et d'Henri IV. La même netteté se retrouve dans les considérants de la sentence. L'affaire était trop grave, les longues discussions sur les conditions de validité du pouvoir d'ordre avaient trop troublé l'opinion catholique, pour qu'il fût possible de prendre une mesure de ce genre, sans la justifier par de bons témoignages traditionnels. Aussi le concile a-t-il indiqué des garants. On lit dans le procès-verbal :

Circa[2] solutionem vero concilii, lecta sunt, de reconciliandis qui extra ecclesiam catholicam ordinati sunt, sanctorum Patrum capitula, Augustini ex epistola ad Bonifacium[3], Leonis, ex epistola ad episcopos Mauritaniae[4], Carthaginensis concilii IV, capitulo tertio[5] cuius initium est : *Placuit ut litterae mittantur ad fratres et coepiscopos nostros, et maxime ad sedem apostolicam.* Novum vero in haec verba capitulum institutum est : Per multos iam annos etc.

Le concile s'en tient aux autorités les mieux établies du

1. HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. VI, p. 2, col. 1883.
2. *Ibid.*, col. 1882.
3. Le concile a certainement en vue ici le texte : « Sint in Ecclesia clerici, sint episcopi utiliter, qui contra illam fuerunt hostiliter ». S. AUGUSTINI *Epist.* 185, *Ad Bonifacium.* Des trois lettres à Boniface, la lettre 185 est la seule où, dans un court passage, il soit question des sacrements des donatistes. Ce texte se trouve déjà dans la *Collectio canonum* d'Anselme de Lucques l. XII, c. 60 (Bibl. Nat., *lat.* 12451, f. 124 r.). Bernold l'a emprunté à Anselme; il le cite dans *De reordinatione vitanda* (*Libelli de lite* etc., t. II, p. 151).
4. Dans *P. L.*, t. LIV, col. 645 et 656. Le concile a en vue les textes insérés ensuite par Gratien dans le *Décret,* C. I, q. VII, c. 19 et 20.
5. C'est là une indication erronée. Ce canon est le 68e du *Codex canonum ecclesiae Africanae* (HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. I, col. 902), et le 35e contenu, sous le titre *canones conciliorum diversorum Africanae provinciae numero CV*, dans la *Collectio Dionysio-Hadriana* (F. MAASSEN, *Geschichte der Quellen* etc., p. 447, n° 12). En réalité, c'est le second canon du concile de Carthage du 13 septembre 401. Anselme de Lucques avait déjà cité ce texte dans *Collectio canonum*, l. VIII, c. 34 (Bibl. Nat., *lat.* 12450, f. 10 r.). Bernold a emprunté cette citation à Anselme, cf. *De reordinatione vitanda* dans *Libelli de lite,* etc., t. II, p. 151.

ve siècle. Il néglige les textes difficiles ou ambigus qui avaient rendu la question presque inextricable. Il fait sienne la théologie de saint Augustin.

A qui faut-il attribuer le mérite de cette consultation patristique si précise? Une circonstance nous met sur la voie. Deux[1] des trois autorités patristiques alléguées par le concile de Guastalla se trouvent, à la suite l'une de l'autre, dans le traité *De reordinatione vitanda* de Bernold de Constance. Or ce traité avait été dédié au légat Gebhard de Constance, celui-là même qui assistait au concile de Guastalla[2], où il n'a pas dû manquer d'avoir une grosse influence. La coïncidence est remarquable. Elle ne comporte, semble-t-il, qu'une explication[3]. Gebhard a pris une part prépondérante à la rédaction des canons du concile, et il s'est inspiré, dans une large mesure, du *De reordinatione vitanda*.

La portée exacte du concile de Guastalla ressort de ce fait, que la décision conciliaire ne réglait qu'un cas particulier du problème général relatif à la validité des sacrements administrés en dehors de l'Église. Elle déclarait valide la seule transmission du pouvoir d'ordre faite en dehors de l'Église; elle ne disait rien de la validité de l'Eucharistie administrée dans les mêmes conditions. Sur ce dernier point, de grands doutes subsistaient. Les controverses qui ont suivi, et dont il faudra dire un mot, ne le prouvent que trop.

Et même la thèse de la validité de l'ordre conféré en dehors de l'Église n'est pas définitivement admise. A la faveur du schisme allemand, une thèse contraire s'est implantée, en dehors de Rome, en divers milieux. Les décisions de Guastalla ne réussiront pas à la faire abandonner. Aussi lorsque, au cours du XIIe siècle, de nouveaux schismes viendront encore déchirer

1. Cf. p. 267, n. 3 et 5.
2. J'emprunte ce renseignement au *De Eginone et Herimanno* de UODALSCALCUS (*Monumenta Germ., Scriptores*, t. XII, p. 429) cité par Hardouin, à la suite des *Actes* de Guastalla.
3. Au cours des controverses des XI/XIIe siècles, ces deux textes se trouvent uniquement dans Anselme de Lucques, Bernold et les *Actes* du concile de Guastalla. Bernold dépend d'Anselme de Lucques. Il a rapproché deux textes qui se trouvent l'un dans le livre VII, l'autre dans le livre XII de la *Collectio canonum*. Or ces deux mêmes textes se trouvent rapprochés dans les *Actes* de Guastalla. Dès lors la dépendance des *Actes* de Guastalla par rapport à Bernold est manifeste. On n'admettra pas que le concile de Guastalla, s'inspirant d'Anselme de Lucques, ait rapproché précisément les deux textes déjà mis en contact par Bernold. Au contraire, on s'explique très bien que Gebhard de Constance auquel le traité de Bernold était dédié, s'en soit servi, au concile de Guastalla.

l'Église romaine, la vieille thèse rigoriste, plus ou moins mitigée, fera des réapparitions dans les cercles les plus autorisés. L'incertitude se fera, de nouveau, sur les questions si bien résolues par le concile de Guastalla[1].

II. — La théologie d'Alger de Liège.

Alger a été scolastique, à Liège, pendant environ vingt ans, de 1001 à 1121. Il a donc enseigné dans un milieu qui a été particulièrement troublé par les luttes du sacerdoce et de l'empire. Otbert, évêque de Liège, auquel il dut d'être préposé à l'école de la cathédrale, était simoniaque, partisan d'Henri IV, et resta excommunié, jusqu'à la fin de 1107[2]. En 1121, Alger fit profession à Cluny, et y vécut environ dix ans. Pierre le Vénérable a fait de lui un éloge enthousiaste. L'enseignement d'Alger de Liège n'a pas eu, aux yeux des contemporains, l'éclat de celui d'Anselme de Laon. Il a eu cependant, sur les études du moyen âge, plus d'influence que celui du maître français. Des ouvrages d'Alger, seul le *Liber de misericordia et iustitia* nous intéresse ici. Au point de vue de l'histoire du droit, ce livre fait la transition entre les ouvrages canoniques d'Yves de Chartres et le *Décret* de Gratien. Alger a dû l'idée directrice de son livre à la *Préface* qui précède les œuvres canoniques d'Yves de Chartres.

La distinction des lois nécessaires et contingentes et la théorie de la *dispense,* qui avaient été largement esquissées par l'évêque de Chartres, servent à Alger à expliquer et à supprimer la contrariété apparente des canons ecclésiastiques. La dépendance d'Alger par rapport à Yves peut être nettement démontrée par l'identité des expressions et de la suite des idées : par exemple, l'opposition de la miséricorde et de la justice, qui a fourni le titre de l'ouvrage d'Alger, est la première idée formulée dans

1. Suivant quel mode procéda-t-on à la réconciliation des clercs ordonnés pendant le schisme? Se conforma-t-on au rituel suivi par Gebhard de Constance, en 1105, à Goslar? C'est la solution la plus vraisemblable, bien qu'aucun document ne s'explique sur ce point. La réconciliation d'Henri V à Mayence, le 5 juin 1106, peut aussi être regardée comme le type de la réconciliation des laïcs baptisés pendant le schisme.

2. Sur l'épiscopat d'Otbert à Liège, cf. A. CAUCHIE, *La querelle des investitures dans les diocèses de Liège et de Cambrai,* Deuxième partie, p. 7-118 et 181-193, Louvain, 1892.

la *Préface* d'Yves[1]. Mais l'emprunt de ces idées générales une fois constaté, il faut reconnaître que le choix et la mise en œuvre des matériaux appartiennent bien à Alger, et attestent, chez lui, une réelle originalité. Des trois parties du livre, la première traite de l'application miséricordieuse des lois ou de la dispense; la seconde, de l'administration de la justice; la troisième, de la valeur des sacrements administrés en dehors de l'Église.

La méthode d'exposition est nouvelle. Tandis que, jusqu'alors, les collections canoniques étaient constituées par des séries de textes patristiques ou conciliaires, dont chacun était précédé d'un titre ou résumé très court, comprenant seulement quelques mots; chez Alger, le texte canonique qui fait autorité est précédé ou suivi d'un commentaire qui constitue un *Dictum Algeri*. Le lecteur a donc à sa disposition non plus un simple recueil d'autorités, mais un véritable traité canonique. Comme on le verra plus loin, le *Décret* de Gratien est sorti de la réalisation, sur une vaste échelle, de l'idée nouvelle conçue par Alger.

Dans la troisième partie de son livre, Alger s'occupe d'abord des sacrements administrés en dehors de l'Église par les excommuniés, les schismatiques et les hérétiques : c'est l'objet des 29 premiers chapitres; il traite, en second lieu, des sacrements administrés par les simoniaques : de là les chapitres 30-86. Alger ne rejette pas en bloc tous les sacrements administrés en dehors de l'Église; il les juge d'après le principe de solution formulé par le titre du chapitre VIIIe : « Quod pro fide haereticorum damnentur vel approbentur sacramenta eorum [2] ». Est-ce la foi intégrale ou la foi à certains dogmes fondamentaux qu'Alger exige pour l'administration valide des sacrements? A lire seulement le *Liber de misericordia et iustitia* d'Alger, il serait assez difficile de répondre. Mais un fait nous permet d'éclairer tout cet exposé confus.

Ici Alger dépend du *Liber gratissimus* de Pierre Damien. Comme on l'a vu, ce dernier, suivant en cela l'avis d'anciens

1. Le *Liber de misericordia et iustitia* d'Alger se trouve dans *P. L.*, t. CLXXX, col. 857-968. Qu'on compare les colonnes 857-861 de cet ouvrage avec la *Préface* d'Yves, *P. L.*, t. CLXI, col. 47 et suiv., on constatera la dépendance.

2. *P. L.*, t. CLXXX, col. 936. (III, 8). De ce chapitre, le titre et l'exposé doctrinal sont en désaccord.

théologiens, rejetait seulement les sacrements administrés par les sectes antitrinitaires. Alger reproduit cette doctrine de Pierre Damien, mais en lui faisant perdre beaucoup de sa netteté. Dans les 29 premiers chapitres, où il traite des sacrements administrés par les excommuniés et les schismatiques, Alger est d'accord, pour l'essentiel[1], avec Pierre Damien, bien que ses expressions soient aussi péjoratives que possible. C'est une exactitude foncière, dont il faut faire un grand mérite à Alger. Il a donc échappé à l'influence troublante de certains textes d'Yves de Chartres. Alger ne cite pas les décisions des papes du XIe siècle : il se réfère uniquement aux autorités anciennes, et surtout à S. Augustin. Est-ce un parti pris? En tout cas, cette simplification a facilité le travail de notre auteur.

Lorsque Alger parle des ordinations simoniaques (chapitres 30-86), il en vient à critiquer nommément Pierre Damien[2]. Celui-ci s'était refusé à reconnaître la simonie comme une hérésie ; son idéal était la jurisprudence établie par Clément II : imposer une légère pénitence aux clercs qui avaient été ordonnés gratuitement par des prélats qu'ils savaient être simoniaques. Contre une telle doctrine, Alger s'insurge vivement. Pour lui, les simoniaques sont des hérétiques; les sacrements administrés par eux ont tout juste le minimum de valeur que la théologie ne permet pas de refuser aux sacrements des ariens.

En 1869, H. Hueffer a cru pouvoir attribuer à Alger un *Liber sententiarum* qui se trouve dans le manuscrit Bibl. Nat. *lat.* 3881 (fol. 191-235). Cette attribution a été, depuis lors, considérée comme vraisemblable. Elle n'est pourtant pas définitive. Les contemporains d'Alger ne lui attribuent aucun ouvrage de ce genre; le titre *Liber sententiarum Magistri A.* n'est guère explicite; enfin l'attribution proposée soulève quelques difficultés. Si ces *Sentences* sont d'Alger, les chapitres relatifs à l'ordination (fol. 218v-226r) doivent être apparentés, tant pour le choix des textes que pour la doctrine, à la troisième partie du *Liber de misericordia et iustitia*. Or il n'en est rien. Il y a donc

1. *Ibid.* (III, 32), col. 946. Alger considère comme valides les sacrements des ariens, contrairement à Pierre Damien. Cf. plus haut, p. 191 et 270, n. 2.

2. *P. L.*, t. CLXXX, col. 949 et 950, *sed obicit Petrus Damianus ;* col. 951, *Approbat ergo Petrus Damianus illa sacramenta valere, in quibus Augustinus testatur ignem Spiritus Sancti non lucere ;* col. 954, *Eant ergo ad Petrum Damianum, et in die iudicii eum habeant patronum, qui commendant sacramenta simoniacorum.*

lieu d'être très réservé sur l'attribution de cet ouvrage à Alger.

Trouvera-t-on que la doctrine d'Alger de Liège sur la simonie est bien sévère? Ce serait oublier combien, à cette époque encore, il y avait d'incertitude dans les esprits, au sujet des conditions de validité de l'ordre. Qu'on en juge par Hildebert de Lavardin, un des prélats les plus cultivés de son temps. Pendant son épiscopat au Mans (1096-1125), il répondit à une consultation de son archidiacre. Un clerc ordonné diacre à prix d'argent avait été ensuite ordonné prêtre. Pouvait-on l'autoriser à exercer le ministère sacerdotal? L'évêque répond :

> Fratrem illum, quem diaconatum pretio comparasse significasti, a diaconatu et supra submovendum cognovimus et submovemus. Nullam enim partem, nullam ei sortem concedit Petrus *in ordine*, *quem dum emit*, *non accepit*... A sacerdotio quoque canonica eum suspendit auctoritas, quo *vel nondum*, *vel male factus diaconus* evolavit. Quomodo enim stabit edificium, cui nullum suppositum est fundamentum? Agitur itaque de periculo tuo, si patiaris praescriptum fratrem, vel in sacerdotio ministrare, quod revera male accepit, vel *in diaconatu*, *quem fortasse non accepit*. Nam de eius reformatione quid loquar, cum morbus huiusmodi nullum penitus inveniatur invenire remedium[1].

L'ordination du diaconat faite à prix d'argent paraissait de valeur très douteuse à Hildebert. Faisait-il, en matière d'ordination simoniaque, une condition plus favorable à la transmission de l'épiscopat et de la prêtrise? On ne saurait le dire.

III. — Théologie d'Hugues d'Amiens.

Peu avant 1125, Mathieu, prieur de Saint-Martin-des-Champs à Paris, demanda à son parent Hugues, abbé de Reading, en Angleterre, des explications sur diverses questions théologiques.

Ces deux correspondants étaient des personnages de marque[2]. Ils avaient étudié à Laon, sous la direction du célèbre Anselme. Ils étaient ensuite entrés dans l'ordre bénédictin, et y avaient obtenu une place de premier rang. Mais leur mérite les conduisit encore plus haut.

En 1126, Mathieu fut créé cardinal-évêque d'Albano, par Honorius II; il fut légat d'Honorius II et d'Innocent II, et mourut

1. *P. L.*, t. CLXXI, col. 273.
2. Sur Mathieu d'Albano, voir *Histoire littéraire de la France* etc., t. XIII, p. 51 et suiv. Sur Hugues, *op. cit.*, t. XII, p. 647 et suiv.

en 1134. C'était un moine de l'ancienne trempe, ne trouvant jamais trop long l'interminable office clunisien, demandant avec force le maintien des travaux manuels, et parlant trop franchement au pape. Cette austérité n'avait pas pour accompagnement une culture théologique équivalente. Des moines comme Mathieu d'Albano peuvent servir d'exemple pour montrer, par contraste, quels éléments nouveaux saint Dominique a apportés dans la vie religieuse du moyen âge. Son parent Hugues avait une autre culture. Nommé, en 1125, abbé de Reading, par Henri I d'Angleterre, il fut élevé, en 1130, au siège archiépiscopal de Rouen, qu'il occupa jusqu'à sa mort, survenue en 1164. Pendant ce long épiscopat, Hugues eut un rôle de premier plan, et fut remarqué par le pape Innocent II.

Les vues théologiques de tels personnages ne sauraient paraître négligeables. Elles se recommandent d'autant plus à l'attention qu'elles ont trouvé accueil à Rome, ainsi qu'on le verra plus loin.

La réponse d'Hugues à la consultation de son parent fut un ouvrage théologique composé sous forme de dialogue, et comprenant six livres. A propos de l'administration des sacrements, l'auteur en vient à formuler une théorie relative aux effets de la déposition et de l'excommunication des ministres, prêtres ou évêques. Il déclare que ces peines ecclésiastiques laissent subsister le sacrement de l'ordre chez le coupable, mais suppriment, en lui, tout pouvoir sacramentel actif, sauf celui de baptiser :

Non omnium est altaris mysteria celebrare, consecrationes agere vel ordinare... Ei autem cui Christus per Ecclesiam consecrandi officium tradit, ipsi Christus, si quando expedit, per Ecclesiam officium subtrahit, et ne ministret interdicit. Aliquando etiam deponit aut a sorte fidelium excommunicando deicit. Quem itaque Christus, per Ecclesiam, deponendo et excommunicando destituit ab officio, *si in sacramentis ministrare praesumit*, *qui iam minister non est*, *nihil facit*. Sic enim ea Deus agenda instituit, ut non nisi per ministrum valeant fieri. Quare qui minister non est nihil facit. Quod si quilibet in sacramentis ministrare posset, si bene consideres, status omnis Ecclesiae deperiret. Quid namque clavis Ecclesiae ageret, si in sacramentis nusquisque prout vellet agere posset? Quid ligaret? Quid solveret? Sed velit nolit iniquorum pravitas, Christus imperat, clavis eius Ecclesiae commissa solvit et ligat, ministros sacramentorum ordinat, deponit, reconciliat [1].

Ce texte est clair. Tout sacrement administré par un ministre

1. E. MARTÈNE et M. DURAND, *Thesaurus novus Anecdotorum*, t. V, col. 958 (Paris, 1717).

déposé ou excommunié est nul. Et cependant l'auteur écrit immédiatement après :

Legimus tamen et de excommunicatis talibus dispensationem factam a Patribus. Universalis Ecclesia Novatianos haereticos anathematizans damnaverat, sed eorum clericos ad catholicam [fidem] redeuntes Nicaena synodus quos acceperant habere permisit [immo dedit] ordines. Carthaginensis quoque synodus Donatistarum clericos cum suis ordinibus suscipiendos esse decrevit, quibus ordines concessione rata praestitit, attendens non quid mali in ordinatore fuerit, sed quid in ordinandum per sacramenti verba descendit.

Ce passage est caractéristique. Il nous montre quelle difficulté extrême on avait, de ce temps-là, à discuter avec suite la question de la validité des sacrements. Hugues a déclaré précédemment que les sacrements administrés après la déposition ou l'excommunication sont nuls. Maintenant il admet, dans les termes d'ailleurs les plus embarrassés [1], que, par dispense, l'Église a pu reconnaître l'ordination conférée dans de telles conditions. Comment une dispense peut-elle rendre réel un acte nul? L'auteur ne se pose pas la question.

Le prieur de Saint-Martin-des-Champs s'empressa de faire connaître autour de lui l'œuvre de son parent Hugues. Celle-ci trouva un excellent accueil. On formula pourtant des critiques contre la doctrine qu'on vient de lire, sur les effets de la déposition et de l'excommunication, quant aux ministres des sacrements. Informé de ces critiques par le prieur de Saint-Martin, Hugues y répondit, dans une lettre détaillée et très explicite [2]. En voici quelques passages principaux :

Utrum quem semel posuit Ecclesia ministrum, ad agendum aliquod sacramentum, ipsa possit, culpa promerente, aliquando deponere vel excommunicare ita ut in sacramentis agere nequeat quod ante potuit... Apostolica sedes et ubique terrarum catholici doctores, ut scripta testantur antiquorum, predicare solent quod tam sacerdotes quam in clericali ordine ministri quilibet, tempore depositionis vel excommunicationis sue *gratiam semel acceptam quidem retinent, sed officio carent.* Addunt etiam, quia si in sacramen-

1. Au fond, dans ce passage, Hugues admet que l'ordination, même donnée par un ministre déposé ou excommunié, confère une certaine réalité à celui qui la reçoit. On expliquera plus loin l'origine de cette inconséquence de Hugues.

2. Celle-ci se trouve dans E. MARTÈNE et M. DURAND, *op. cit.*, t. V, col. 981. Ces deux bénédictins indiquent que la lettre de Hugues se trouve citée par Gerhoh. On peut la lire en effet dans le *Liver contra duas hereses* de Gerhoh (*Libelli de lite* etc., t. III, p. 285). E. Sackur, qui a édité ce traité, ne s'est pas aperçu que la lettre d'Hugues se trouve aussi dans Martène. Aussi le texte de Sackur laisse-t-il beaucoup à désirer. Sackur n'indique pas, non plus, qu'Hugues se réfère à son dialogue, écrit antérieurement.

torum officiis consecrare presumunt, qui ministri non sunt, nichil utique faciunt[1]...

Da ministrum quantumque indignum, da ministrum, fatemur eum habere officium. *Aliud est loqui de sacramento, aliud loqui de officio.* Officium enim sacerdotal quam multis interdicitur, sed eis sacramentum non aufertur. Inde fit quod cum Ecclesiae placet, ut aliquando revocet, revocatos absolvit et reconciliat, non quidem reordinat[2]... Quapropter quicumque accedit, ut alios de sacramentis ministrorum edoceat, in docendo discernens ordinationis sacramentum et ordinati officium, dicat quod sacramentum semel susceptum in susceptore manet, susceptoris officium saepius Ecclesiae censura removet.

Hugues maintient donc son avis et l'identifie, de la façon la plus décidée, avec l'enseignement de l'Église. Il a même supprimé les réserves mises à sa première thèse : il ne parle plus de la dispense accordée aux clercs novatiens et donatistes, par l'Église. La thèse de la nullité des sacrements administrés par un ministre déposé ou excommunié est présentée dans toute sa force. Ses arguments sont : 1° Pour l'administration réelle des sacrements, sont absolument requis le pouvoir d'ordre et la délégation de l'Église. Or celle-ci n'existe plus chez un prêtre ou un évêque déposé ou excommunié. Donc chez ceux-ci, le pouvoir d'ordre est lié et complètement inactif; 2° Hugues se réclame de la décrétale d'Urbain II relative à Daibert; 3° il donne ensuite des arguments scripturaires et traditionnels :

Scismaticus... de quo auctoritas ita dicit : *Quod conficit scismaticus Christi corpus non est*[3]. Et alibi : *Extra catholicam Ecclesiam non est veri sacrificii locus*[4]. Unde et Dominus de agno per Moysen ita precepit : *In una* inquit, *domo comedetis eum ne efferetis de carnibus eius foras, et incircumcisus non comedet ex eo.* In unitate ergo, non in scismate sumitur, nec enim extra catholicam nec ab allienigena obtinetur.

Ces dernières citations sont instructives, et nous révèlent tout l'essentiel de la pensée de l'auteur. Hugues a été surtout frappé par ces textes relatifs à l'Eucharistie, et si souvent cités au moyen âge. Il les a interprétés en ce sens qu'il n'y a pas de

1. Ici Hugues fait allusion à la décrétale d'Urbain II relative à Wezelo et à Daibert. Il interprète cette décision comme affirmant la nullité de la consécration épiscopale de Wezelo, et, par suite, la nullité de l'ordination du diacre Daibert.

2. Hugues distingue ensuite entre le baptême et les autres sacrements. Le baptême, étant nécessaire pour le salut, peut être administré validement par tous, même par un ministre déposé ou excommunié. Il n'en est pas de même des autres sacrements.

3. PELAGII *Epist. ad Viatorem et Pancratium*, JAFFE, *Regesta* etc., n° 994. Cf. plus haut, p. 80.

4. PROSPERI *Liber sententiarum ex Augustino*, c. 15, *P. L.*, t. LI, col. 430.

présence réelle du corps du Christ, en dehors de l'Église. Ensuite, par une généralisation, il a étendu cette théorie à tous les autres sacrements. C'est ainsi qu'il en est venu à nier la réalité des ordinations faites par des ministres déposés ou excommuniés. Toutefois, sur la question de la validité des sacrements, sa pensée n'a pas, quant à l'ordination, la netteté qu'elle a, quant à l'Eucharistie. La chose s'explique parce que les déductions d'Hugues, bien qu'appuyées par la décrétale relative à Daibert, se trouvaient en opposition avec les textes relatifs aux clercs novatiens et donatistes [1]. Nous sommes donc amené à constater, une fois de plus, l'influence exercée sur la théorie des conditions de validité de l'ordre, par la théorie des conditions de validité de l'Eucharistie.

IV. — Les discussions à Rome sous Innocent II.

Après la mort d'Honorius II (13 février 1130), l'Église romaine fut divisée par un schisme qui devait durer huit ans. Le cardinal Aymerich, chancelier du Saint-Siège, fit élire Innocent II (1130-1143); quelques heures après, un parti plus nombreux élisait le cardinal Pierre de Léon, qui prit le nom d'Anaclet II (1130-1138). Toute cette histoire est bien connue [2]. On sait particulièrement quelle part prépondérante prit saint Bernard, dans cette occasion, au rétablissement de l'unité chrétienne, et à l'acceptation d'Innocent II comme pape légitime. Un épisode de ces longues controverses intéresse cette étude : c'est la discussion sur la valeur des sacrements administrés par les partisans de l'antipape Anaclet.

C'est un fait bien établi que le chancelier Aymerich et Innocent II ont déployé, contre les schismatiques, une énergie et une sévérité qui ont paru exagérées aux meilleurs amis de l'Église romaine, et à S. Bernard tout le premier [3]. Les faits que nous

1. Comme il fallait s'y attendre, Hugues parle aussi de la nécessité de resserrer l'unité ecclésiastique : « Noverit autem tua prudentia, quia, si essent efficacia que a scismaticis fiunt vel depositis consecrationum officia, infinitos haberet hodie presules unaquaeque sedes, et quam multos Roma pontifices, qui, confusione horribili, et ligatos ab aliis solverent et solutos indebite ligarent. »

2. A lire spécialement E. VACANDARD, *Vie de S. Bernard, abbé de Clairvaux*, Paris, 1895.

3. On peut citer à cet égard l'attitude d'Innocent II au concile de Latran du 2 avril 1139, et la déposition du cardinal Pierre de Pise. E. VACANDARD, *op. cit.*, t. II, p. 56 et suiv.

avons à raconter fournissent une justification de plus du sentiment des contemporains, sur la sévérité du pape et du chancelier.

Ces faits nous sont connus par les œuvres de Gerhoh de Reichersberg (1093-1169)[1]. Gerhoh appartenait au diocèse d'Augsbourg, dans lequel l'œuvre de la réforme ecclésiastique rencontrait des oppositions tenaces. Après quelque hésitation, il se rallia au parti réformateur. Dès lors sa vie fut remplie par des difficultés continuelles, qu'aggrava encore son caractère emporté et intransigeant. C'est ainsi qu'il passa du diocèse d'Augsbourg à celui de Ratisbonne et enfin à celui de Salzbourg. Une thèse, surtout, provoqua une coalition contre Gerhoh. Au cours de ses polémiques contre les clercs indignes, le réformateur en vint à dire que ceux-ci, étant excommuniés et hérétiques, du fait de leur opposition au Saint-Siège, ne pouvaient pas consacrer validement l'Eucharistie.

De là une querelle qui passionna les cercles ecclésiastiques du voisinage. Un jour, avant 1130, à l'occasion d'une réunion à laquelle assistaient les évêques de Ratisbonne et de Salzbourg, ce dernier, de qui dépendait alors Gerhoh, fut vivement attaqué à cause de la doctrine de son diocésain. On lui reprocha de favoriser l'hérésie, et d'être ainsi lui-même hérétique. Peu après, à Ratisbonne, Gerhoh prit sa revanche. Dans une réunion à laquelle assistaient Gauthier, archevêque de Ravenne, légat d'Honorius II en Allemagne, et l'évêque de Salzbourg, Gerhoh argumenta contre ses contradicteurs, soutint que les clercs excommuniés et hérétiques ne peuvent pas consacrer le corps du Christ, et eut la joie de voir sa thèse approuvée par le légat du pape[2].

A la fin de 1130, Gerhoh voulut faire Innocent II juge des questions si vivement débattues dans le diocèse de Salzbourg. Comme Gerhoh suivait la règle des chanoines de saint Augustin, la controverse avait pris la forme d'un conflit entre les clergés régulier et séculier. C'était une cause de discorde de plus. Mais Gerhoh acceptait allègrement cette manière de poser la ques-

1. Ces œuvres se trouvent dans *P. L.*, t. CXCIII-CXCIV. Certains extraits, qui ont une valeur historique, sont donnés par les *Libelli de lite* etc., t. III, p. 131-525.

2. Gerhoh raconte ces faits dans l'*Epistola ad Innocentium papam* écrite en 1130; dans *Libelli de lite* etc., t. III, p. 225.

tion. Aussi son appel à Innocent II est-il rédigé sous la forme d'un dialogue entre un régulier et un séculier. Une des questions discutées est la validité des sacrements administrés en dehors de l'Église. Gerhoh déclare, sans ambages, que l'Eucharistie célébrée dans ces conditions est nulle, et demeure un simple pain matériel. Cette doctrine est, pour lui, la conséquence d'une théorie générale.

Gerhoh distingue les sacrements dont le sujet est une personne humaine, comme c'est le cas du baptême et de l'ordination, et ceux dont le sujet est un objet inanimé, comme le pain de l'Eucharistie et l'huile du chrême[1]. Les sacrements de la première catégorie sont toujours réels, bien qu'il soit nécessaire de les compléter par le rite catholique de l'imposition des mains ; ceux de la seconde sont nuls. Comment Gerhoh justifie-t-il ce système? Par une théorie de l'intention. Dans certains cas, dit-il, le baptême et l'ordination peuvent être reçus en dehors de l'Église, mais *mente catholica*, sans aucune faute d'hérésie ou de schisme, par exemple par suite d'ignorance ou de nécessité. Or cette *intentio catholica* ne peut jamais se trouver dans les sacrements dont le sujet est la matière inanimée. Donc ils sont nuls.

On voit tout ce qu'une telle argumentation a de défectueux[2]. Qu'en serait-il de la valeur du baptême et de l'ordination reçus sans cette *intentio catholica*? En réalité, Gerhoh distingue, quant aux conditions de validité, deux catégories de sacrements : la théorie qu'il se croit obligé de donner est accessoire.

Le schisme d'Anaclet, qui venait de commencer, donnait une actualité encore plus grande à ces controverses. Comme au temps du schisme allemand, sous Urbain II, la validité des sacrements administrés en dehors de l'Église était la question à l'ordre du jour. On la discutait à Rome, en mai et juin 1033. Gerhoh fit, vers ce temps-là, pour la troisième fois, sa visite *ad limina*. Quelle bonne occasion pour lui de soutenir, dans la capitale du monde chrétien, la doctrine qui lui avait valu tant de déboires en Allemagne!

Le prévôt de Reichersberg comparut devant Innocent II et réussit à se justifier. Sa doctrine sur les sacrements ne fut pas

1. *Epist. ad Innocentium papam*, dans *Libelli de lite* etc., t. III, p. 221-227.
2. Cette théorie se trouve reprise et développée dans le *Liber de simoniacis* de Gerhoh, *Ibid.*, p. 267.

condamnée. D'ailleurs, sur ce point, Gerhoh trouva des alliés dans la curie. Les conseillers pontificaux étaient divisés. Tandis que les Français soutenaient la validité de l'Eucharistie administrée en dehors de l'Église, un parti, à la tête duquel se trouvait le chancelier Aymerich, défendait la thèse contraire. Gerhoh prit part aux débats, et appuya son argumentation par des textes tirés tant des anciens Pères que des auteurs plus récents. C'était un demi-succès. Gerhoh revint en Allemagne, remportant toutes ses convictions.

Deux ans plus tard, il apprend que saint Bernard devait se rendre à la diète de Bamberg (mars 1135). Il accourt. La diète avait pour but d'amener la réconciliation du roi Lothaire et des Hohenstaufen. Cette paix était la condition préliminaire d'une intervention efficace de Lothaire en faveur d'Innocent II, à Rome. Le poids de ces négociations incomba, pour la plus grosse part, à l'abbé de Clairvaux. Pendant ce temps, le prévôt de Reichersberg ne songeait qu'à ses difficultés, et surtout à sa thèse sur la nullité des sacrements. Sa nature ardente et un peu simpliste lui faisait regarder comme indispensable une explication définitive avec saint Bernard. A Bamberg même, il était poursuivi par ses contradicteurs. Quel triomphe s'il pouvait leur opposer la plus grande autorité du temps! Hélas! saint Bernard se récusa. Gerhoh ne put pas l'entretenir à loisir; il n'eut qu'à rentrer chez lui[1].

Mais la pensée de Gerhoh avait été trop active sur ces questions, pour s'appliquer tout de suite aux affaires quotidiennes de la prévôté de Reichersberg. N'ayant pu se faire entendre, du moins il se ferait lire de l'abbé de Clairvaux. De là le *Liber de simoniacis* dédié à saint Bernard.

Dans ce traité, Gerhoh utilise le *Libellus contra invasores et symoniacos* du cardinal Deusdedit, dont il aura sans doute eu connaissance à Rome, dans un de ses voyages précédents. Le prévôt de Reichersberg disposait ainsi de tous les textes que le cardinal avait réunis pour prouver la nullité de l'Eucharistie administrée en dehors de l'Église. Cette dépendance textuelle rend plus remarquable encore la réserve avec laquelle Gerhoh parle du sacrement de l'ordre. On a l'impression que Gerhoh ne partage pas, sur ce point, les idées de Deusdedit. Évidemment pour lui,

1. *Liber de simoniacis*, dans *Libelli de lite* etc., t. III, p. 241.

la validité de l'ordination administrée en dehors de l'Église ne fait pas un doute : elle résulte de la distinction précédemment faite par lui et développée plus largement ici, entre les sacrements dont le sujet est une personne humaine, et ceux dont le sujet est un être inanimé [1].

Il y a donc un grand progrès de Deusdedit à Gerhoh. Est-ce à dire que le gain ainsi réalisé n'allait plus être perdu? Ce serait une confiance exagérée que de l'espérer. L'imperfection des théories de Gerhoh n'est pas imputable au seul prévôt de Reichersberg. Elle est inhérente à la théologie de l'époque. Mis en présence de Gerhoh et de ses contradicteurs, saint Bernard ne prenait pas parti dans la controverse relative à la validité de l'Eucharistie administrée en dehors de l'Église [2]. Si Gerhoh a recours à la distinction si fallacieuse de deux catégories de sacrements, c'est qu'il n'en trouvait pas de meilleure autour de lui. Il est clair d'ailleurs que la validité de l'ordre, justifiée par de si pauvres raisons, aurait bien de la peine à résister à un retour offensif des objections anciennes, toujours survivantes ici et là.

Les œuvres de Gerhoh nous en fournissent un exemple. En 1142, il fit un nouveau voyage à Rome, et fut en relations avec plusieurs cardinaux, en particulier avec Gerhard qui avait succédé à Aymerich, en qualité de chancelier d'Innocent II. A cette occasion, semble-t-il, ou un peu plus tard, Gerhoh, par l'intermédiaire des archives du Saint-Siège, reçut communication de la lettre d'Hugues abbé de Reading, qui a été analysée plus haut. Comment ce document était-il entré aux archives pontificales? Évidemment par un don ou par un legs du cardinal Mathieu d'Albano, celui-là même qui, en qualité d'abbé de Saint-Martin-des-Champs, à Paris, avait reçu la lettre d'Hugues de Reading.

Quoi qu'il en soit, cette lettre, qui affirme la nullité de tous les sacrements (sauf le baptême) administrés par les ministres déposés ou excommuniés, fut connue dans la curie, et ne rencontra pas une opposition bien décidée. Gerhoh la connut, en introduisit la principale formule dans son *Liber contra duas hereses;* mais, par une heureuse inconséquence, il ne changea rien

1. Voir plus haut, p. 229, la théorie de Gerhoh sur la *forma* et la *virtus sacramenti.*
2. *Liber de simoniacis,* dans *Libelli de lite* etc., t. III, p. 241.

aux grandes lignes de sa théorie. Pouvait-on, le cas échéant, espérer une telle inconséquence de la part de tous les théoriciens ecclésiastiques?

V. — Un faux du parti de l'antipape Anaclet.

En fait, dans le parti de l'antipape, on constate des préoccupations apologétiques qui supposent une situation menacée par la controverse catholique. Dans le temps où Gerhoh cherchait, sans succès, l'occasion d'argumenter contre saint Bernard, vers 1133-1137, Pandolfe, un cardinal du parti de l'antipape Anaclet, écrivait un *Liber Pontificalis* ou histoire des papes, destiné à montrer la légitimité de son parti. Le texte original de cet ouvrage est perdu. Mais il subsiste partiellement dans une révision faite, en 1142, *ad mentem Romanam*, par Pierre Guillaume, bibliothécaire du prieuré de Saint-Gilles d'Acey, au diocèse de Reims.

Le *Liber Pontificalis* de Pierre Guillaume contient une notice d'Urbain II. Celle-ci est une combinaison du texte de Pandolfe et de certains remaniements de Pierre Guillaume [1]. Voici un des renseignements qu'elle nous fournit :

> Iste benignissimus Pontifex quemdam factum subdiaconum a Guiberto reordinavit : quod videns se minime bene fecisse damnavit, ne aliquis deinceps faceret. Illi autem cui manum imposuerat sub interminatione praecepit ne ad sacrum ordinem ascenderet : quod et factum est [2].

Ce renseignement, si on le prend à la lettre, fournit une explication de la réordination de Daibert. Il en aura été de la réordination de ce diacre, comme de celle de ce sous-diacre dont on nous parle ici. Ces deux faits seraient similaires, et comporteraient une explication identique. Urbain II, ayant d'abord procédé à des réordinations, aurait, après un examen plus attentif, regretté ces actes et prescrit de ne plus réordonner personne. Cette théorie nous mettrait donc en présence d'un changement d'idées et d'une rétractation d'Urbain II. Comme elle nous est suggérée par un auteur du douzième siècle, il y a lieu de la vérifier.

1. Cf. à ce sujet : L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. II, p. XXIV et suiv.
2. *Ibid.*, p. 294.

Dans le commentaire qu'il fait de cette *Vie* d'Urbain II, Mgr Duchesne a montré qu'elle dépend étroitement du registre d'Urbain II, dont elle copie textuellement plusieurs données. A propos de la réordination du sous-diacre ordonné par Guibert (l'antipape Clément III), Mgr Duchesne a écrit : « Ceci, sauf peut-être les quatre derniers mots, semble encore dérivé du registre, mais la vérification n'est pas possible. » Pour être tout à fait exacte, cette remarque doit être seulement complétée. La notice dépend bien ici du registre d'Urbain II, mais la dépendance, quoique très réelle, est dissimulée, à première vue, par suite du fait suivant : le renversement systématique des données du registre au sujet de Daibert. Le sous-diacre anonyme réordonné par Urbain II n'est autre que le diacre Daibert : mais les circonstances de cette réordination nous sont présentées avec des changements tendancieux, dont l'ensemble constitue un faux.

Partisan du schisme d'Anaclet, Pandolfe écrivait en un temps où un parti puissant, qui comptait le chancelier Aymerich, niait la validité des sacrements administrés par les schismatiques. La réordination de Daibert était un précédent qui fut certainement invoqué dans les discussions, comme il l'avait été dans la lettre de l'abbé de Reading, discutée devant Innocent II, en mai-juin 1133. Or la décrétale relative à Daibert revenait encore dans le recueil des lettres d'Urbain II dont se servait Pandolfe ; bien plus, elle suivait immédiatement des lettres d'Urbain II résumées par Pandolfe dans sa notice [1]. Qu'allait faire l'historiographe de l'antipape Anaclet? On ne pouvait lui demander de copier un acte dont le contre-coup pouvait être préjudiciable à son patron. On lui pardonnerait donc d'avoir tourné ce feuillet, sans le transcrire.

Mais Pandolfe a fait mienx. C'est qu'il était un ingénieux

1. Pandolfe disposait, pour sa notice, d'une collection de lettres d'Urbain II analogue à celle de la *Britannica* et contenant seulement des lettres de 1088-1090. C'est à celle-ci qu'il emprunte 1° les données sur Anselme de Milan relatives au mois de juillet 1088 ; 2° les données sur Bernard de Tolède, relatives à octobre 1088 ; 3° les données sur les évêques de Soissons et de Beauvais. 4° Immédiatement après ces lettres, Pandolfe a donc lu la décrétale relative à Daibert, car celle-ci est de la fin de cette même année 1088 : et les lettres de la collection étaient rangées suivant l'ordre chronologique. Dès lors, il devient manifeste que la réordination du sous-diacre contée par Pandolfe est la déformation de l'histoire de Daibert. En effet Pandolfe dépend de la collection, et celle-ci ne pouvait pas contenir, à quelques pages de distance, deux décisions aussi différentes. En 1093 et 1094, Yves de Chartres, qui connaissait Urbain II et qui avait fréquenté la curie, n'aurait pas reproduit la décrétale relative à Daibert, si celle-ci avait été désavouée par le pape.

personnage! Il ne lui en coûtait pas de déformer les faits les mieux établis, dès que l'intérêt du pape Anaclet était en jeu. C'est ainsi que Mgr Duchesne l'a surpris en flagrant délit de falsification historique. On sait comment les derniers mois de Léon IX furent attristés par sa captivité aux mains des Normands, après qu'il eut été battu par eux à la bataille de Cività.

Dans le *Liber Pontificalis* de Pandolfe, tout cela est changé. Léon IX n'est plus l'ennemi, mais l'allié des Normands. D'où ce beau changement? C'est que les Normands étaient les meilleurs amis de l'antipape Anaclet. Pandolfe les traite au mieux dans son livre; pouvait-il rappeler leur lutte contre Léon IX? « Dans cet état d'esprit et de relations, le souvenir de la bataille de Cività devait lui paraître bien incommode. Léon IX, marchant à la tête de guerriers allemands contre les compagnons de Drogon et de Robert Guiscard, ressemblait trop à ce que l'on vit en 1137, lorsque le pape Innocent II et son protecteur Lothaire envahirent l'Italie normande. Pandolfe corrigea cette histoire importune. Suivant lui, Léon IX n'est pas allé en Pouille pour combattre les Normands; bien au contraire, il les avait pour alliés, sous ses drapeaux [1]. »

Pandolfe a tout simplement traité la réordination de Daibert comme les relations de Léon IX avec les Normands. Il l'a interprétée dans un sens opposé à la réalité. Il a changé la décision si délibérée d'Urbain II, en un acte inconsidéré, bientôt désavoué par une rétractation formelle, et une interdiction de procéder à de tels actes dans l'avenir. Puis, pour cacher le faux, il a parlé d'un sous-diacre et de l'antipape Clément III. Dès lors, le précédent de Daibert cessait d'être dangereux pour les schismatiques. On pouvait invoquer la rétractation du pape.

A sa manière, le faux de Pandolfe atteste quelle importance les schismatiques attachaient aux discussions relatives à la valeur de leurs sacrements.

VI. — La collection canonique du « Vaticanus » 1345.

Voici une collection qui se rattache au mouvement d'études d'où est sorti le *Décret* de Gratien. C'est la collection contenue

1. L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. II, p. xxxvi.

dans le manuscrit latin 1345 de la Bibliothèque Vaticane[1]. Elle est remarquable, parce qu'elle combine des données empruntées aux œuvres d'Yves de Chartres avec d'autres, qui proviennent du *Liber de misericordia et iustitia* d'Alger de Liège[2]. Or Yves et Alger sont deux sources principales de Gratien, en tout cas celles qui contribuent le plus à constituer le caractère de son œuvre.

La collection du *Vaticanus* 1345 prouve donc que la combinaison des œuvres d'Alger et de celles d'Yves n'est pas une idée personnelle à Gratien. Étant données les habitudes de compilation du moyen âge, cette combinaison était un moment obligé du développement des études canoniques. Ce n'est pas à dire que la doctrine de ces diverses compilations devait, par le fait même, être identique. Chaque auteur restait libre de faire son choix parmi des décisions souvent peu concordantes. Une comparaison du *Décret* de Gratien et de la collection vaticane suffirait à le prouver.

La collection vaticane contient un assez long exposé sur les sacrements administrés en dehors de l'Église[3]. Les éléments en sont empruntés, à peu près exclusivement, à Yves et à Alger. Quelques données seulement sont postérieures aux textes les plus récents insérés par Yves. Ce sont les canons 5-7 du concile de Plaisance de 1095, relatifs à l'achat, fait par des parents, d'un bénéfice ecclésiastique pour leur enfant[4]. Les textes d'Urbain II cités par Yves, par exemple la décrétale relative à Daibert, ou la lettre à Gebhard de Constance, ne sont pas insérées. Aussi l'auteur de la collection vaticane s'en tient-il à la doctrine d'Alger, au sujet des sacrements administrés en dehors de l'Église. Comme on va le voir, Gratien, qui insère dans son *Décret* les principales décisions d'Urbain II, n'a pas pu se borner à copier les conclusions d'Alger. Il a dû en formuler de nouvelles.

Le XIIe siècle est l'époque des grandes formations scolaires. Des écoles se constituent qui devaient avoir, le plus souvent, une

1. Cette collection se trouve décrite sommairement dans P. Fournier, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, p. 198-206, Paris, 1897.
2. Il utilise aussi la *Summa Sententiarum* attribuée à Hugues de Saint-Victor.
3. Bibl. Vaticane, *lat.* 1345; c'est la partie XVe, contenue fol. 150 r.-153 v., contenant les canons 262 à 295.
4. *Ibid.*, fol. 151 r. et v., canons 274-276.

existence durable, et chez lesquelles on constate des traditions d'enseignement. Au début du XII[e] siècle, l'école la plus célèbre est celle de Laon, qui était dirigée par les deux frères Anselme et Raoul. A en juger par les quelques témoignages qui nous sont parvenus, elle a eu une vogue extraordinaire. Anselme avait d'abord enseigné à l'école épiscopale de Notre-Dame, à Paris. Vers la fin du XI[e] siècle, il rentra à Laon, sa ville natale, y fut le chancelier du chapitre et, à ce titre, chargé de la direction de l'école épiscopale, qu'il conserva jusqu'à sa mort, survenue en 1117.

Les œuvres d'Anselme sont à considérer, parce qu'elles nous donnent l'état de l'enseignement théologique avant Abélard. L'action si profonde d'Abélard sur la vie intellectuelle de son temps s'explique mieux, quand on voit le contraste qui existait entre la méthode du vénérable maître de Laon et celle du jeune novateur. Des diverses œuvres d'Anselme, seules les *Sentences* [1] sont à considérer ici.

C'est un recueil de textes patristiques, dans lequel on reconnaît la préoccupation de mettre les questions théologiques en ordre. Quant à la méthode et à la composition, les *Sentences* d'Anselme de Laon correspondent tout à fait à la *Collection canonique* d'Anselme de Lucques. L'invention de l'auteur consiste uniquement à imaginer une division en sept parties, et à faire précéder les textes patristiques d'un cours résumé de leur contenu. C'est ainsi qu'on lit au livre V, chapitre XXVIII : *Quod sacramenta communia non improbentur in hereticis* [2]. Suivent les textes patristiques [3] qui justifient cette maxime. Anselme de Laon avait donc les bons principes sur ces questions.

1. Les *Sentences* d'Anselme de Laon sont contenues dans le ms. Bibl. Nat. *lat.* 16528 (XII[e] siècle), fol. 1-252.
2. *Ibid.*, fol. 29 r.
3. *Ibid.*, fol. 174 v. Les *Sentences* d'Anselme sont inédites. En voici la division. « PRIMA pars continet de Patre et Filio, de angelis, de Adam, de fide antiquorum, de prophetis, de Apostolis. SECUNDA, de intellectu Scripturarum, de diapsalmate, de obelo et asterisco, de divitibus. TERCIA, de sacrificiis paganorum et nostris, de baptismo, de viventibus ex oblationibus. QUARTA, de incommodis que propter peccata evenerint, de ipsis peccatis, de iusiurandis, de testimoniis, mendaciis, furtis, negotiationibus. De avaritia, de usura que liceat que non, de honesto opere, de confessione, de remissione, de quibusdam mundanis. QUINTA, de potestate ligandi atque solvendi, de pastoribus et doctoribus, de ordinatione, de doctrina domestica, de excommunicatione qui tollerandi sunt qui non, de sinagoga et hebreis, de ecclesia et ecclesiasticis. SEXTA, de cruce, de tempore paschali, de orationibus, de elemosinis, de militia, de dominis et servis, de matrimonio, quod apostoli habuerint uxores. SEPTIMA, de restauratione et angelorum et hominum, de diabolo, [p. 4] de antichristo, de ultimo iuditio, de resurrectione, de igne ante iudicium. »

On a cru retrouver, dans le manuscrit 18113 du fonds latin de la Bibliothèque Nationale, les *Sentences* de Guillaume de Champeaux [1]. Mais il en est de ce manuscrit comme de plusieurs autres : il porte un titre fautif [2]. Ce manuscrit contient, en réalité, des *Quaestiones* qui sont de la première moitié du XIIe siècle. Elles contiennent de larges extraits d'œuvres théologiques d'Anselme de Laon [3]. On y lit :

Queritur [4] utrum presbiteri excommunicati vel heretici possint dominicum corpus conficere an non. Responsio : postquam fuerint ordinati et si excommunicati vel heretici vel simoniaci fuerint, per sacra verba [5] que proferunt bene conficiunt dominicum corpus. Sed si ipse vel aliquis ei [6] communicans (et) sciens eum talem esse de manu eius dominicum corpus sumpserit, in iudicium sumit. Si vero aliquis eum talem esse nesciens... tamen ei valet ac si de manu beati Petri ceperit.

Sed dicet aliquis : Postquam excommunicatus est et ei a quo ordines acceperit, ne divinum officium celebret interdictum fuerit, nullo modo dominicum corpus consecrare potest. Responsio. Si *potest* accipis pro *debet* [7] verum dicis. Sed si large accipis, non est verum. Postquam enim ordinatus est, per sacra verba que proferet dominicum corpus celebrabit *nisi sit a suo episcopo degradatus*. Quod autem per excommunicationem solam non sit degradatus, sic potest videri. Detur ei a suo episcopo, facta absolutione, potestas sacrificandi, nulla regradatione facta, bene consecrare poterit.

Donc la dégradation [8] a pour effet de rendre absolument inac-

1. *Histoire littéraire de la France*, t. X, p. 313; H. DENIFLE, *Archiv für Literatur* etc., t. I, p. 588. C'est le ms. Bibl. Nat., *lat.* 18113 (XIIe siècle) dont le début est : *Incipiunt sententiae Guillelmi Cathalaunensis episcopi*. Guillaume de Champeaux a été évêque de Châlons, de 1113 à 1121.

2. On y lit, à un folio que j'ai oublié de noter : « Secundum *Cathalaunensem Guillelmum*, non admittantur ad publicam penitentiam... sed secundum episcopum *Cantuariensem*, quamdiu ille vixerit, nec ad publicam nec ad privatam penitentiam admittantur. » D'ordinaire un auteur ne se cite pas lui-même : ces *Questiones* ne sont donc pas de Guillaume de Champeaux. La mention de l'évêque de Cantorbéry est le résultat d'une confusion. De très bonne heure (déjà dans le ms. Bibl. Nat. *lat.* 16528), on a attribué les *Quaestiones* d'Anselme de Laon à Anselme de Cantorbéry. Ici il ne s'agit donc pas de l'évêque de Cantorbéry, mais d'Anselme de Laon, dont l'avis est mentionné à côté de celui de Guillaume de Champeaux. Le choix de ces autorités indique le moment où ce texte a été écrit.

3. Le fait a déjà été constaté par M. Hauréau dans le *Journal des Savants* (1895, p. 444) à propos de la brochure G. LEFÈVRE, *Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententiae nunc primum excerptae*, Evreux, 1895. Ce fait ressort encore mieux d'une comparaison des *Quaestiones* du ms. 18113 avec les *Sentences* d'Anselme de Laon du Ms. Bibl. Nat. *lat.* 16528.

4. Bibl. Nat., *lat.* 18113, f. 20 v. Ce même texte se trouve, avec quelques variantes, dans le manuscrit Bibl. Nat. *lat.* 16528, p. 454; on notera seulement les variantes les plus importantes.

5. Ms. 16528 donne *per sacramenta*.

6. Le même ms. donne *vel*.

7. Le même ms. donne : *Si potentiam accipis pro debito*.

8. Jusqu'au XIIe siècle, les mots *depositio* et *degradatio* désignent la même

tif le pouvoir d'ordre. Toutefois celui-ci subsiste en quelque manière après la dégradation : l'auteur des *Quaestiones* n'admet pas la réordination du clerc qui a été dégradé.

peine. Au XII[e] siècle, lors des conflits des juridictions ecclésiastiques et laïques, l'Église a pratiqué la dégradation, avant de livrer les clercs coupables à la justice civile. A partir de ce moment, la déposition et la dégradation sont, pour l'essentiel, définies par les canonistes comme elles le sont aujourd'hui. Toutefois la théorie des effets de la dégradation, quant au pouvoir d'ordre, est particulière à certains auteurs des XII[e] et XIII[e] siècles. Cf. sur ce sujet : F. KOBER, *Die Deposition und Degradation*, p. 1-178, Tubingue, 1867.

QUATRIÈME PARTIE

LA THÉOLOGIE DE L'ÉCOLE DE BOLOGNE

CHAPITRE XV

LE DÉCRET DE GRATIEN.

Entre 1139 et 1142, le moine Gratien de Bologne a composé sa *Concordantia discordantium canonum* qui, depuis la fin du XII[e] siècle, est désignée sous le nom de *Décret* de Gratien. Cet ouvrage est le résultat des études de droit canonique depuis le milieu du XI[e] siècle. Pendant tout le XII[e] siècle et la première moitié du XIII[e], il a fourni le texte unique des *lecturae* qui constituaient les cours de droit canonique. Bien qu'il n'ait jamais eu la valeur d'un code, et qu'il ait été considéré comme un travail privé, cet ouvrage n'en a pas moins une grande importance pour le droit ecclésiastique. Toutefois les canonistes ont peu de sympathie pour Gratien. Le moine de Bologne cite des textes de toute époque, desquels il est bien difficile de tirer une doctrine homogène. De plus, les *Dicta Gratiani* ou *paragraphi*, comme on disait au XII[e] siècle, contiennent plus d'une affirmation étrange. D'où la difficulté de se servir de Gratien sans des explications préliminaires. Déjà le moyen âge en était venu à citer la glose de Gratien, plutôt que le texte lui-même, parce que la glose présentait un Gratien assagi[1] et mis au point. On s'explique donc que les canonistes d'aujourd'hui aiment mieux

1. Au XII[e] siècle et même au XIII[e], dans certains milieux, on trouvait Gratien dangereux, à cause des textes qu'il contenait. Les Cisterciens interdisaient la lecture du *Décret* à leurs novices. Ainsi s'exprime une décision du chapitre général de leur ordre, en 1188 : « Liber qui dicitur canonum sive Decreta Gratiani, apud eos qui habuerunt secretius custodiantur, ut cum opus fuerit, proferantur. *In communi armario non resideant, propter varios qui inde provenire possunt errores.* » Dans MARTÈNE, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, p. 1263, n. 5. J'emprunte cette citation à H. DENIFLE, *Die Universitæten des Mittelalters bis 1400*, p. 700, n. 131, Berlin, 1885.

se référer aux parties du *Corpus iuris* qui ont une valeur officielle.

I. — Importance du Décret pour l'histoire de la théologie.

Mais l'historien du droit et celui de la théologie apprécient tout différemment le *Décret*. Pour eux, ce livre représente, de façon caractéristique et copieuse, un moment des études ecclésiastiques au XIIe siècle. Et comme il a été commenté, d'une manière originale, pendant plus de cent ans, et que ces commentaires nous restent (*Gloses* et *Sommes* du *Décret*), l'historien dispose par là de données fermes et continues, pour apprécier le développement des idées formulées dans Gratien. Ces idées intéressent non seulement le droit, mais encore la théologie et surtout la doctrine des sacrements.

Une idée générale familière aux professeurs de droit romain de Bologne a inspiré le plan de l'ouvrage[1]. La méthode d'exposition est celle qui prévaut dans les écoles, depuis Yves de Chartres. Elle consiste à exposer les diverses autorités relatives à une même question, et à montrer qu'elles sont complètement d'accord. Cette préoccupation, qui a inspiré la culture théologique du XIIe siècle et du XIIIe siècle à son début, s'explique par l'idée, peut-être exagérée, qu'on se faisait alors de la constance de l'enseignement ecclésiastique, et par la constatation de nombreuses divergences dans les textes traditionnels. Ces deux prémisses une fois acquises, la nécessité de la *concordance* apparaissait absolue et inéluctable. On en vint à imaginer un petit nombre de principes qui devaient montrer l'accord des textes les plus divergents[2]. Rien d'étonnant, par suite, si l'harmonie établie par de tels moyens a été parfois artificielle et caduque. L'idée d'Yves de Chartres a été adoptée par Alger de Liège, et développée par Abélard, dans son *Sic et Non*[3]. Elle ins-

1. Des trois parties du *Décret*, la première et la troisième ont été divisées en *distinctions*, non par Gratien, mais par Paucapalea. Gratien considérait son œuvre comme comprenant : 1° un *principium* (les 20 premières distinctions) indiquant les *sources* du droit; 2° un *tractatus ordinandorum* (distinctions 31-101) indiquant *ius quod pertinet ad personas ;* 3° les 36 *causes* de la seconde partie donnant le *ius quod pertinet ad res et ad actiones ;* 4° les *res liturgicae*. Cette division a été suggérée à Gratien par le droit romain. Cf. F. SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen* etc., t. I, p. 50 et 62.

2. Cf. sur Yves, p. 219; sur Hincmar, p. 135 et à l'appendice.

3. Voir le *Prologue* du *Sic et Non*, qui, tout en empruntant les idées d'Yves,

pire la méthode de discussion du *Décret*. Ensuite, dans la disposition de son livre, Gratien est très redevable à Alger de Liège. C'est à lui qu'il a dû l'idée d'un exposé continu (*Dicta Gratiani*), dans lequel les textes canoniques interviennent comme pièces justificatives. C'est un grand progrès sur les collections canoniques d'Yves de Chartres, qui constituent seulement des chapelets de textes.

Enfin Gratien a versé, dans les cadres ainsi constitués, une masse énorme de textes. Pareil travail de dépouillement des textes aurait été impossible, s'il n'avait été préparé par les collections canoniques composées depuis quatre-vingts ans. Gratien a emprunté des citations de toutes mains. La critique moderne est arrivée à résoudre, d'une manière qui est bien près d'être définitive, le problème des sources de Gratien[1]. Le *Décret* étant ainsi caractérisé, on voit comment il est au centre des controverses dont nous étudions l'histoire. Les textes qu'il a mis en circulation ont dominé l'enseignement du XIIe siècle, et les *Dicta Gratiani* ont toujours eu, sinon l'approbation générale, du moins les honneurs de la discussion.

II. — Incertitude dans la doctrine de Gratien.

La valeur des ordinations conférées en dehors de l'Église est discutée par Gratien dans la *Causa Ia*. Celle-ci constitue, en réalité, un cas de conscience complexe, dans lequel sont réunies, de façon artificielle, toutes les questions à résoudre. La *Causa Ia* se subdivise en sept problèmes secondaires ou *Quaestiones*. Dans les cadres ainsi formés, les éléments d'information sont énoncés et discutés dans un ordre quelque peu flottant[2]. Au premier as-

indique de nouveaux principes de solution, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1339 et suiv. Ces pages d'Abélard devraient être citées dans une histoire de la critique.

1. La meilleure édition, pour étudier la dépendance de Gratien par rapport à Alger et aux collections canoniques, est celle de E. FRIEDBERG, Leipzig, 1879. Malheureusement, sans parler des fautes de critique, cet ouvrage a le grave défaut de présenter de nombreuses fautes d'impression dans les références accompagnées de chiffres. Or ces références constituent la partie la plus précieuse d'une édition critique du *Décret*. D'où, pour le travailleur, des mécomptes et la nécessité de toujours vérifier Friedberg.

2. Il est bon de se rendre compte de la composition imparfaite du *Décret*, pour la question qui nous occupe. On comprendra mieux l'embarras des théologiens et canonistes du XIIe siècle, pour arriver à une solution. A s'en tenir au titre des *Quaestiones* de la Causa Ia, ce sont seulement les deux dernières questions

pect, cet ensemble est très touffu, et il semble difficile d'en discerner nettement les conclusions. Mais, comme toujours, la critique des sources vient éclairer la situation. Dans cette *Causa I*[a], la dépendance de Gratien par rapport à Alger est particulièrement marquée[1]. Il est donc possible de déterminer les retouches faites par Gratien, et d'en discerner le sens. Dès lors ce qu'il peut y avoir d'incohérent dans l'exposé du *Décret*, trouve son explication et, par suite, loin de créer de difficulté, devient instructif.

Il est manifeste que Gratien, tout en acceptant la base de discussion d'Alger, l'élargit singulièrement. Comme on l'a vu, par une simplification commode et, somme toute, heureuse, puisqu'elle supprimait des difficultés, Alger a limité son enquête aux textes patristiques et surtout à ceux de S. Augustin. Aussi lui a-t-il été possible de formuler la solution la meilleure qui eût été trouvée jusqu'alors. Gratien ne se contente pas de citer les Pères; il indique les décisions récentes et, par exemple, celles d'Urbain II.

De là dans le *Décret* une masse de textes relatifs aux conditions de validité de l'ordre[2]. On est obligé de dire que cet ensemble est inextricable, et que toutes les opinions peuvent y trouver des arguments. La cause principale de cet *imbroglio*

qui seraient relatives aux conditions de validité des sacrements : « (Qu. VI.) *Sexto, an illi qui ab eo* [*episcopo*] *iam symoniaco ordinati sunt, sint abiciendi an non?* (Qu. VII.) *Septimo, si renuncians suae heresi sit recipiendus in episcopali dignitate, vel non?* » En réalité, la validité des sacrements administrés en dehors de l'Église et par les simoniaques est discutée très longuement dans la première question : « (Qu. I.) *Hic primum queritur an sit peccatum emere spiritualia.* »

1. Gratien copie servilement, dans les *Dicta Gratiani*, de nombreux passages du troisième livre du *Liber de misericordia et iustitia* d'Alger.

2. On trouve dans le *Décret* la plupart des textes qui ont été mentionnés au cours de cette étude : la lettre d'Innocent I à Alexandre d'Antioche (C. I, q. 1, c. 17 et 73); la lettre du même aux évêques de Macédoine (*Ibid.*, c. 18 et 53); saint Léon à l'empereur du même nom (*Ibid.*, c. 69); le mot de Prosper (*Ibid.*. c. 71); le canon de Nicée sur les novatiens (C. I, q. 7, c. 8) : à noter que dans le texte de Gratien, ainsi que dans celui de l'*Hispana* (*P. L.*, t. LXXXIV, col. 95) et des *Fausses décrétales* (P. Hinschius, *Decretales pseudo-isidorianae*, p. 259), on lit « placuit... *ut ordinentur* [Novatiani] et sic maneant in clero ». C'est la traduction du grec : ὥστε χειροθετουμένους αὐτοὺς μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ, mots qui ont été traduits par Denys le Petit : *ut impositionem manus accipientes* sic in clero permaneant » (*P. L.*, t. LXVII, col. 149). Le texte de l'*Hispana* suppose que le concile a prescrit la réordination des novatiens.

On trouve encore dans le *Décret* la décrétale relative à Daibert (C. I, q. 7, c. 24); une citation de la Fausse décrétale de Damase sur les chorévêques (*Ibid.*, c. 25); le texte de saint Grégoire *Nos consecrationem* (C. IX, q. 1, c. 1); enfin les textes de Pélage I (C. XXIV, q. 1, c. 33, 34); de nombreux textes de saint Cyprien (cf. le tableau des sources de Gratien, dans l'édition de Friedberg).

est celle-ci : Gratien aurait accepté l'enseignement d'Alger, dont il reproduit dans ses *Dicta* des morceaux entiers ; mais il comprenait les décisions d'Urbain II de telle sorte qu'elles étaient inconciliables avec la doctrine d'Alger : de là un exposé incohérent et même contradictoire.

Gratien a introduit, dans le *Décret*, les deux textes d'Urbain II dans lesquels les ordinations faites en dehors de l'Église sont appréciées différemment, suivant que l'évêque consécrateur est consacré ou non dans l'Église (lettre à Gebhard de Constance et canon du concile de Plaisance). Ces deux citations sont faites par Gratien dans la *Causa IX*ᵃ relative aux effets de l'excommunication :

Sententia excommunicationis notatus quidam archiepiscopus aliquot clericos alterius metropolitani ordinavit ; quemdam capellanum sui suffraganei illo inconsulto deposuit, atque alium in locum eius ordinavit. Queritur 1° *an ordinatio que ab excommunicatis facta est, aliquo modo possit rata haberi ?* 2° etc.

Questio I. Quod ordinatio, que ab excommunicatis celebratur, nullas omnino vires obtineat, nec etiam consecratio appellanda sit, testatur Gregorius dicens :

C. I. *Non potest appellari consecratio que fit ab excommunicatis.*

Nos consecrationem nullo modo dicere possumus que ab excommunicatis hominibus est celebrata[1].

DICTUM GRATIANI. *Sed excommunicati hic intelligendi sunt, qui in ipsa sua ordinatione penam excommunicationis contraxerunt, qui numquam in numero catholicorum fuerunt. Ceterum, qui inter catholicos prius deputati sunt, si postea excommunicationis sententia notati fuerint, ordinationes tamen eorum ab Ecclesia misericorditer tollerantur.*

Unde Urbanus II scribit dicens :

C. IV. *Ordinationes ab excommunicatis non symoniace factae ex misericordia tollerantur.* [2] Ab excommunicatis ... sancta conversatio promeruerit.

DICTUM GRATIANI. *Sed et illud Gregorii de nominatim excommunicatis intelligitur, quorum ordinationes sunt irritae, si eorum dampnatio non erat ordinandis incognita.*

Unde idem Urbanus ait :

C. V. *Qui nominatim excommunicati sunt, et qui aliorum sedes invadunt, alios ordinare non possunt.*

Ordinationes que ab heresiarchis... subtrahendum est aliquid severitati [3].

Quelle est l'interprétation proposée par Gratien ? Au XIIᵉ siècle, ces *Dicta* ont été souvent compris comme affirmant deux choses, d'après l'autorité d'Urbain II : 1° la validité de l'ordination con-

1. S. GREGORII *Epistolae*, IV, 20.

2. C'est un passage de la lettre adressée à Gebhard de Constance, reproduit et expliqué plus haut, p. 228.

3. Ce sont les canons 9 et suiv. du concile de Plaisance cités et expliqués plus haut, p. 249.

férée par des évêques excommuniés, mais précédemment ordonnés dans l'Église ; 2° la nullité des ordinations faites par des évêques consacrés par des excommuniés. Cette exégèse des décisions d'Urbain II a accrédité, pour longtemps, une doctrine erronée dans l'école de Bologne.

Et tout d'abord, c'est dans Gratien lui-même que l'on constate le fâcheux effet produit par cette doctrine, considérée comme celle d'Urbain II. Dans le *Décret,* elle a introduit une contradiction qu'il importe de signaler. Le canon C. I, q. 1, c. 97 donne un texte de saint Augustin qui conclut de la validité du baptême conféré en dehors de l'Église, à celle de l'ordination faite dans les mêmes conditions. Immédiatement après, suit un *Dictum Gratiani* particulièrement étendu et dont il est d'abord impossible de retirer une idée nette. Après examen, tout s'explique. Ce texte est fait de la juxtaposition de deux morceaux contradictoires. Entre deux longues citations d'Alger [1], qui donnent raison à saint Augustin, a été introduite une doctrine toute différente. Gratien commence par nier qu'il y ait parité entre les conditions de transmission du baptême et celles de l'ordre. En preuve, il allègue ce fait qu'un ministre déposé peut conférer le baptême, tandis qu'il ne peut pas consacrer l'Eucharistie ou conférer les ordres validement :

Opponitur huic sententiae Augustini. Potestas dandi baptismum et ius consecrandi dominicum corpus et largiendi sacros ordines, plurimum inter se differunt. *Suspenso enim vel deposito [2] sacerdote, nulla ei relinquitur potestas sacrificandi.* Sacramentum tamen baptismi non solum a sacerdote deposito vel laico catholico, verumetiam ab heretico vel pagano si ministratum fuerit, nulla reiteratione violabitur : nulla autem ratio sinit ut inter sacerdotes habeantur qui de manibus laici vel pagani oleum sacrae imo execrandae unctionis assumunt. Non ergo consequenter colligitur ut si recedentibus a fide ius baptisandi relinquitur, potestas etiam distribuendi sacros ordines eis relinquatur, quamvis utrumque consecratione proveniat. *Degradatus enim episcopus potestatem largiendi sacros ordines non habet, facultatem baptizandi tamen non amisit.*

1. Le *dictum Gratiani* commence par le texte *Ex his verbis Augustini... et digne dampnabitur,* qui est emprunté à Alger (III, 84, dans *P. L.*, t. CLXXX, col. 966). Puis vient le texte transcrit par nous *Opponitur... assecutos testatur,* qui est de Gratien. Suit le texte *Quamvis possit generaliter... a catholicis sacerdotibus consequi* qui est d'Alger (III, 50-52, *Ibid.*, col. 954-955), et enfin le passage *Sciendum vero est... sibi ad iudicium sument* qui est aussi d'Alger (III, 54, *Ibid.*, col. 956).

2. Gratien admet donc que la suspense et la déposition ont un effet analogue. Mais admet-il que ces pénalités sont analogues à la dégradation, dont il parle plus bas ? Il est difficile de le dire.

C'est là une théorie des effets de la déposition et de la dégradation qui est conforme à celle d'Hugues d'Amiens. C'est donc que la distinction entre le *sacramentum* et l'*officium* n'est plus perdue de vue par les canonistes ni par les théologiens [1].

Après ce préambule, qui a pour résultat de bien distinguer entre la possession du sacrement de l'ordre et le pouvoir de le transmettre ou de l'exercer, Gratien donne sa solution.

Sed ne Augustinum in hac sententia penitus reprobemus, intelligamus aliud esse potestatem distribuendi sacros ordines, aliud esse executionem illius potestatis. Qui intra unitatem catholicae Ecclesiae constituti sacerdotalem vel episcopalem unctionem accipiunt, officium et executionem sui officii ex consecratione adipiscuntur. Recedentes vero ab integritate fidei *potestatem acceptam sacramento tenus retinent, effectu suae potestatis penitus privantur,* sicut coniugati ab invicem discedentes coniugium semel initum non dissolvunt, ab opere tamen coniugali inveniuntur alieni.

De his ergo qui accepta sacerdotali potestate ab unitate Ecclesiae catholicae recedunt, loquitur Augustinus, non de illis qui in scismate vel heresi positi sacerdotalem unctionem accipiunt; [2] alioquin esset contrarius Calcedonensi concilio, in quo ordinati a symoniacis in nullo proficere iudicantur, et Insocentio qui ordinatos a ceteris hereticis, per pravam manus impositionem, nolam dampnationem et vulnus capitis assecutos testatur.

Les évêques actuellement hors de l'Église, mais précédemment consacrés par les catholiques, peuvent conférer l'ordre. Ceux qui ont été consacrés en dehors de l'Église ne le peuvent pas. Ici, Gratien insère cette théorie entre deux extraits d'Alger qui disent le contraire, et sans que rien indique quelle est l'opinion proposée au lecteur. Il fallait signaler cette méthode, qui consiste à formuler des enseignements opposés avec une sérénité telle qu'aucun n'est particulièrement recommandé. C'est là une particularité de la méthode de Gratien; elle a été ensuite adoptée par Pierre Lombard, et n'a pas peu contribué à exaspérer, à la fin du XIIe siècle, l'opposition faite à la méthode scolastique, par bien des esprits. Un tel procédé n'est pas imputable au scepticisme, comme le disaient des polémistes violents et bornés, tels que Gauthier de Saint-Victor [3]; il s'explique, et par l'indécision d'une science encore incapable de prendre nettement

1. Cf. p. 273, 286.
2. Gratien mentionne ici deux catégories d'évêques entre lesquels existe, au point de vue de l'ordre, une différence qui ne peut être relative qu'à la *potestas ordinis* et non pas à l'*executio potestatis*.
3. Voir l'introduction du traité de Gauthier *Contra quatuor labirinthos Francie*, dans l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. I, 1885, p. 406.

parti entre le pour et le contre, et par un manque d'expérience dans l'exposition.

En somme, Gratien s'est contenté d'esquisser ici une solution que toute une école de canonistes de Bologne allait développer et appliquer avec suite. Pratiquement, on ne voit pas que Gratien fasse de différence entre les ordinations faites en dehors de l'Église, suivant qu'elles ont été conférées par un évêque consacré ou non dans l'Église. Cela se déduit d'un autre *Dictum Gratiani*[1] et de la manière dont Gratien explique la réordination de Daibert[2].

Le *Décret* de Gratien contient, dans un assemblage incohérent, les deux théories opposées qui allaient diviser les esprits dans l'École de Bologne.

1. C'est le *Dictum*, C. XXIV, q. 1, c. 37 *post.*
2. En fait d'ordinations conférées en dehors de l'Église, Gratien admet uniquement la réordination du diaconat et des ordres inférieurs. Il n'a aucun égard à la qualité du consécrateur ordonné ou non dans l'Église. Cf. plus haut, p. 243.

CHAPITRE XVI

LES DÉBUTS DE L'ÉCOLE DE BOLOGNE.

Aussitôt publié à Bologne, le *Décret* de Gratien a eu un grand succès dans l'enseignement. Il a été accepté comme texte pour les leçons de droit canonique, et devait jouir de ce crédit jusqu'à la fin du moyen âge. Bologne était alors un milieu particulièrement favorable à l'établissement d'une réputation scolaire. Les étudiants y affluaient de partout, pour l'étude du droit romain. L'enseignement de la théologie et du droit canonique, sans y attirer autant d'élèves, y était pourtant très actif. C'est une des belles découvertes du P. Denifle d'avoir démontré l'existence d'une école de théologie à Bologne, vers le milieu du XIIe siècle [1].

I. — L'enseignement de Maître Roland (Alexandre III).

L'origine de cette école se rattache à la France et surtout à l'enseignement d'Abélard. Les leçons données à Paris, à Saint-Denys, au Paraclet, par Maître Pierre, comme on disait alors, ont eu un grand retentissement en Italie. La *Theologia* d'Abélard a été particulièrement remarquée [2]. Cette grande synthèse a été prise comme base d'enseignement, par de nombreux théologiens. Le P. Denifle a découvert trois livres de *Sentences*, datant du milieu du XIIe siècle, et qui sont dans une dépendance

1. H. Denifle, *Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologia*, dans l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. I, p. 402-469 et 584-624, Berlin, 1885.

2. Cette *Theologia* n'a pas été publiée par Abélard en une fois, mais par fragments, à plusieurs reprises successives. Elle a été condamnée au feu, par Innocent II. Il n'a subsisté que le premier fragment publié tout d'abord par Abélard. C'est le morceau qui, dans les éditions, porte le titre inexact *Intro ductio ad Theologiam* (*P. L.*, t. CLXXVIII, col. 979 et suiv.).

étroite de la *Theologia* d'Abélard. Ce sont les *Sentences* de Roland, d'Omnebene et d'un auteur italien anonyme. L'étude de l'activité théologique de ces auteurs amène à constater qu'ils enseignaient le droit canonique à l'aide du *Décret* de Gratien, et la théologie, en s'aidant de la *Theologia* d'Abélard.

Ce fait est bien attesté par Maître Roland. On a de lui une *Summa Decreti* et un livre de *Sentences*. Ouvrages précieux, puisqu'ils sont d'un professeur de Bologne qui, en 1150, devint cardinal de l'Église romaine, et, en 1159, pape sous le nom d'Alexandre III. La *Summa Decreti* ou *Stroma* est antérieure à 1148; les *Sentences* ont été rédigées pendant l'enseignement de Roland à Bologne, mais elles ont été publiées à Rome après son élévation au cardinalat. Nous avons de ces deux ouvrages de bonnes éditions. Le P. Gietl a publié les *Sentences*, en y joignant un commentaire qui est un modèle du genre [1]. On y voit, avec quelque surprise, que Roland, sans être un disciple d'Abélard, et tout en s'écartant sur plusieurs points importants de l'enseignement du professeur de Paris, dépend dans une mesure très réelle, par exemple pour la Trinité et la Rédemption, de la *Theologia*.

La *Summa Decreti*, dont on a une édition par Thaner [2], n'a intéressé jusqu'ici que les canonistes. Les théologiens ont pourtant à en faire leur profit. Par exemple, quant à la question de la validité du sacrement de l'ordre, Roland est le premier à formuler une doctrine qui devait trouver grand crédit dans des écoles pendant un siècle.

Cette doctrine très particulière est jusqu'ici inconnue, parce qu'elle est contenue dans un texte qui présente l'inconvénient et d'avoir été mal établi par Thaner, et de contenir une lacune qui n'a pas été interprétée. Voici ce morceau :

Quaeritur an renuntians suae haeresi in sua dignitate sit recipiendus. Notandum quod haereticorum episcoporum (*a*) alii erant [3] ordinati a ca-

1. M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III.* Fribourg en B., 1891.

2. F. Thaner, *Die Summa Magistri Rolandi nachmals Papstes Alexander III.* Innsbruck, 1874.

3. J'ai écrit *erant ordinati* au lieu de *curant ordinari* du texte de Thaner. Cette correction se justifie ainsi. Le texte de Thaner est incompréhensible, car quelle idée se faire d'évêques hérétiques qui « curant ordinari a catholicis ». La leçon *erant ordinati* est fournie par les manuscrits. Thaner utilise trois manuscrits : Le premier, S[1] = Cod. H. B. VI Jur. et polit. 62 de la Bibliothèque royale de Stuttgart; le second, S[2] appartient à la même Bibliothèque et au même fonds

tholicis vel qui potestatem ordinandi habent, — (a') alii vero minime [1].

Item, — (b) alii sacramenta ecclesiastica in forma Ecclesiae praestant, — (b') alii non.

Item eorum qui ab haereticis ordinantur — alii contemptis catholicis episcopis ad eos currunt, — alii vero violenter trahuntur.

SOLUTIO. — § 1. Quicumque violenter attractus — (a) ab haereticis a catholicis ordinatis, — (b) in forma Ecclesiae ordinati sunt, (si esse postea cum eisdem minime consenserunt, et quam citius potuerunt, ab eorum se collegio segregaverunt) in collatis ordinibus perseverent, et, si digni inventi fuerint, ad superiores provehantur.

§ 2. Qui vero (a') a non ordinato, — (b') vel extra formam Ecclesiae, per violentiam tractus, ut dictum est, ordinatur, hic, si alias dignus fuerit, ut ita dicam, *reordinabitur*.

§ 3. Qui vero non coactus sed ultroneus ab haeretico ordinatur, hic nimirum, de rigore iuris absque indulgentia degradatur, sed de misericordia in proprio ordine, sine spe promotionis recipitur [2].

Roland, ayant à s'occuper de la valeur de l'ordination conférée par des évêques hérétiques, commence par distinguer les éléments de la question, qui pour lui, sont au nombre de trois : 1° la qualité du consécrateur hérétique. Celui-ci, en effet, ou bien a été consacré, avant de tomber dans l'hérésie, par un évêque catholique, c'est-à-dire ayant le pouvoir d'ordonner; ou bien a été consacré par un évêque hérétique, c'est-à-dire n'ayant pas ce même pouvoir d'ordonner; 2° le mode de l'ordination : celle-ci peut être faite suivant la forme prescrite par l'Église ou bien en dehors de cette forme; 3° les dispositions de l'ordinand : celui-ci peut recevoir l'ordination de plein gré ou seulement de force.

Roland considère d'abord le cas où l'ordinand se laisse ordonner par suite d'une violence qui lui est faite. Ce sont les §§ 1 et 2. Mais ce cas comporte deux solutions opposées; suivant la première, celle du § 1, l'ordination est valide. C'est lorsque les deux conditions suivantes sont réalisées : 1° lorsque l'évêque consécrateur a été ordonné par les catholiques, qui ont

et porte le n° 63; B = Cod. Ms. Sav. 14 du fonds Savigny de la Bibliothèque royale de Berlin. Or la leçon *erant ordinati* est celle des manuscrits S[1], B, et de plus, elle se trouve indiquée dans la marge de S[2], qui, dans le texte, donne *curant ordinari*. Notre leçon est donc fournie par trois manuscrits, tandis que la leçon adoptée par Thaner ne se trouve que dans un seul. De plus, S[1], qui donne *erant ordinati*, est le meilleur manuscrit. Cette dernière leçon s'impose donc.

1. Le sens de ce second membre est donc celui-ci : « alii vero minime, *id est ordinati sunt ab haereticis vel qui potestatem ordinandi non habent* ». Il résulte de là que *catholicus episcopus* = *episcopus potestatem ordinandi habens* et que *haereticus episcopus* = *episcopus potestatem ordinandi non habens*. On déterminera plus loin la nature de cette *potestas ordinandi*.

2. *Die Summa Magistri Rolandi*, p. 15.

le pouvoir d'ordonner; 2° lorsque la cérémonie s'est effectuée suivant la forme prescrite. Dans ce cas, l'Église pourra reconnaître l'ordination faite par l'évêque hérétique, et permettre au clerc ainsi ordonné d'exercer son ordre. Mais qu'on le remarque bien, ces deux conditions sont *de valido,* non *de licito.* Cela résulte de ce qu'elles s'opposent à une condition *de licito* formulée en même temps : « si esse postea cum eisdem minime consenserunt et quam citius potuerunt ab eorum se collegio separaverunt ». Roland indique donc deux conditions *de valido* et deux autres *de licito.*

Suivant la seconde solution[1], celle du § 2, l'ordination est nulle. C'est ici le point délicat. Ce texte mentionne deux causes de nullité. La seconde (*b'*) est le défaut de la forme prescrite, celle-là même qui figure en seconde place dans le § 1 et dans le prélude. La première cause de nullité (*a'*) consiste dans le fait que l'ordination ait été conférée *a non ordinato* (*episcopo*). Comment entendre cette expression?

II. — Un texte à interpréter ou à compléter.

Une explication se présente aussitôt. L'expression *non ordinatus* s'entendrait d'un ministre qui n'aurait reçu aucune espèce d'ordination épiscopale soit vraie soit apparente. Évidemment pareille traduction ne fait, au point de vue théologique, aucune difficulté. Un évêque non ordonné n'en est pas un, et les simulacres d'ordination auxquels il peut se livrer n'ayant aucune valeur, tout ce qu'un tel personnage a cru faire est, non pas à recommencer, mais à commencer. Pareille traduction serait donc commode. Malheureusement elle est inacceptable.

Tout d'abord il est peu vraisemblable qu'un canoniste aussi exercé et aussi soucieux de brièveté que Roland ait pris la peine de formuler une vérité aussi évidente. En second lieu, cette

1. La troisième solution est relative au cas où c'est très librement que l'ordinand se soumet à l'ordination d'un évêque hérétique quel qu'il soit, c'est-à-dire ordonné ou non par les catholiques. Ici Roland ne fait aucune distinction. Comme ce clerc, agissant librement, commet une très grosse faute, en toute rigueur du droit, il devrait être complètement dégradé; mais par miséricorde, on peut lui permettre d'exercer l'ordre qu'il a reçu antérieurement : « in *proprio* ordine » s'oppose à « in *collatis* ordinibus » du § 1.

explication est démentie par les habitudes de composition de Roland. Celui-ci ne fait figurer comme élément essentiel d'une solution que des hypothèses précédemment formulées dans le prélude[1]. Or l'hypothèse du défaut absolu d'ordination ne se trouve pas dans les distinctions préliminaires. L'expression *a non ordinato* ne saurait donc s'entendre du défaut absolu d'ordination. Ces mots, qui paraissent simples, recouvrent une idée qui est à retrouver.

Voici la solution qui paraît la plus probable. On a vu que le § 1 formule deux conditions de validité de l'ordination hérétique. La première, est que l'évêque consécrateur hérétique ait été consacré par les catholiques. *Par conséquent, du* § 1 *résulte cette conclusion que l'ordination faite par un hérétique consacré par un hérétique est nulle.* Ne serait-ce pas cette cause de nullité qui est formulée par les mots *a non ordinato? A priori* une raison de le croire, c'est que les discussions de Roland sont didactiques et d'un plan très rigoureux. Elles forment un système cohérent et fortement lié. Dans un prélude, Roland distingue diverses hypothèses; dans les conclusions, il donne la solution répondant à chacune d'elles. Mais le prélude et les conclusions contiennent exactement les mêmes hypothèses. C'est ainsi que la nécessité de la forme prescrite se trouve mentionnée dans le prélude et les §§ 1 et 2. La qualité du consécrateur (ordonné par les catholiques *ou* par les hérétiques) est mentionnée dans le prélude et le § 1. Elle doit être mentionnée dans le § 2.

Dès lors deux hypothèses sont possibles : 1° ou bien le texte de Roland contenait « a non ordinato *a catholicis* », les deux derniers mots étant tombés dans le manuscrit d'où dépendent les textes actuels[2]; ou bien 2° Roland a pensé que le plan de sa discussion était assez clair pour lui permettre cette suppression[3].

Ainsi compris, le texte de Roland est tout à fait dans la ma-

1. Cf. les discussions de Roland citées p. 302-304.
2. Thaner admet que les trois manuscrits conservés dépendent d'un manuscrit très voisin de chacun d'eux.
3. On pourrait dire que dans le texte de Roland, les mots « non ordinatus » désignent l'évêque consacré par des évêques « non habentes potestatem consecrandi ». Or d'après le prélude de cette distinction, *episcopus potestatem ordinandi non habens* = *episcopus haereticus*. Ces mots « non ordinatus » reviennent, avec un sens différent, dans les textes d'Omnebene et d'Étienne de Tournai cités plus loin, p. 309, n. 3, et 345.

nière didactique et rigoureuse qui est la sienne. Aucune autre interprétation ne peut avoir le même avantage, car elle introduira forcément dans le § 2, une hypothèse qui ne se trouve ni considérée dans le § 1, ni formulée dans le prélude. Dans ces conditions, d'une part la forme géométrique et d'autre part le contenu incohérent de la discussion seraient dans une opposition flagrante. L'interprétation proposée par nous est donc la seule possible.

On voit tout de suite quel jugement porter sur cette doctrine. Elle contient du vrai et du faux. Il est exact que la forme prescrite par l'Église soit nécessaire à la validité de l'ordination. Mais il est faux qu'une ordination soit nulle, si elle a été faite, suivant la forme prescrite, par un évêque hérétique consacré par un évêque précédemment catholique. Les ordinations faites par des évêques hérétiques, suivant la forme prescrite, sont indéfiniment valides; dans ces conditions, la transmission de l'ordre ne saurait jamais être arrêtée. Par suite, il n'est pas possible de considérer de tels actes sacramentels comme nuls, ni de les réitérer, comme le permet Roland.

III. — Application de la même doctrine à l'Eucharistie et à la Pénitence.

Que cette doctrine relative aux conditions de transmission du pouvoir d'ordre soit bien celle de Roland, c'est ce qui est vérifié par deux autres passages, l'un des *Sentences,* l'autre de la *Summa Decreti.*

Dans les *Sentences,* Roland se demande : « Utrum Eucharistia ab omnibus valeat celebrari sacerdotibus? » Il répond :

Eorum [1] qui sacerdotum accipiunt consecrationem (*a*) alii consecrantur ab his qui habent potestatem consecrandi, — (*a'*) alii non.
Item eorum qui consecrantur ab his qui habent potestatem, (*b*) alii consecrantur in forma Ecclesiae, — (*b'*) alii non [2].

1. M. GIETL, *Die Sentenzen Rolands,* p. 217.
2. Roland ajoute : « Item eorum qui consecrantur in forma Ecclesiae, alii sunt boni, alii mali. Item malorum — (*c*) alii tolerantur ab Ecclesia, — (*c'*) alii sunt depositi. Item depositorum — (*d*) alii sunt simpliciter depositi, id est ad tempus interdicti, — (*d'*) alii vero exauctorati. »

SOLUTIO. — § 1. Omnes ergo illi sacerdotes qui dicuntur cum non sint, — (a') qui sunt ordinati ab his qui non habent potestatem consecrandi — (b') vel ab his qui habent potestatem, veruntamen non in Ecclesiae forma, minime prestant concrationem; nullam habent potestatem, sicuti nec quilibet laicus, consecrandi Christi corpus et sanguinem.

§. 2 Qui vero, — (a) ab his qui potestatem habent consecrandi, — (b) et in Ecclesiae forma sunt consecrati, hi profecto [1]... Christi corpus et sanguinem habent potestatem consecrandi [2]...

L'identité de plan de cette discussion relative à l'Eucharistie, et de la précédente relative à l'ordre est manifeste. L'identité de contenu ne l'est pas moins. En effet d'après Roland : *episcopus haereticus = episcopus potestatem ordinandi non habens.* Si dans le texte précédent, on substitue le premier terme de l'égalité au second, on arrive à cette doctrine que les prêtres ordonnés par des évêques hérétiques ne peuvent pas consacrer validement l'Eucharistie. Comme on le voit, c'est le pendant exact des conclusions relatives à l'ordre : les évêques consacrés par les hérétiques ne peuvent pas ordonner validement.

Une doctrine pareille se retrouve dans la *Summa Decreti*, à propos de l'administration du sacrement de Pénitence : les prêtres ordonnés par des évêques hérétiques précédemment ordonnés par des catholiques n'ont pas le pouvoir d'absoudre. Cette dernière conclusion découle comme les autres de ce principe que chez un prêtre ou un évêque ordonné *par un hérétique précédemment ordonné par les catholiques*, le pouvoir d'ordre est lié, c'est-à-dire pratiquement nul. Il ne devient efficace que lors de la réconciliation avec l'Église du ministre ainsi ordonné. Mais tous les actes accomplis par ce ministre avant sa réconciliation (ordination, messes, absolutions) sont absolument nuls et doivent être réitérés.

Voici le texte de la *Summa Decreti* :

Haereticorum [3] (a') alii sunt ordinati ab his qui habent potestatem consecrandi ut episcopi, — (a') alii non.

1. Roland ajoute « sive boni sint sive mali, — (d') et si sint ad tempus depositi, dum non modo sint exauctorati... »
2. Roland ajoute : « Quod — (d') si fuerint exauctorati, eis consecrandi potestas perpetuo inhibetur. » Sur la théorie contenue dans ces deux passages de Roland (notes 1 et 2) cf. plus loin, p. 305.
3. *Die Summa Magistri Rolandi*, p. 100.

Item eorum qui ordinantur ab habentibus potestatem, — (*b*) alii ordinantur in forma Ecclesiae, — (*b'*) alii vero minime [1].

SOLUTIO. — § 1. Ordinati igitur — (*a'*) ab his qui potestatem ordinandi non habuerunt, — (*b'*) vel ab his qui habebant, sed in forma Ecclesiae minime ordinabant, alios ligare vel solvere non valent.

§ 2. Reliqui vero [2]... possunt [3].

D'après ce texte et l'égalité *episcopus haereticus = episcopus potestatem ordinandi non habens*, peuvent seuls absoudre, les hérétiques qui, avant de se séparer de l'Église, avaient été ordonnés par des évêques catholiques. Ainsi donc, dans ces trois passages où il s'agit des conditions de validité du pouvoir d'ordre, les discussions de Roland présentent le même plan et le même contenu. C'est une nouvelle vérification de l'interprétation donnée plus haut du premier passage et de la formule *a non ordinato*. On voit que Roland n'a aucune idée de la doctrine actuelle sur la nécessité de la juridiction, pour la validité du sacrement de Pénitence, excepté les *casus necessitatis*.

IV. — Le principe de la doctrine de Roland.

Comment expliquer cette doctrine de Roland? Lui-même nous en donne la théorie. Dans la *Summa Decreti*, l'auteur veut expliquer les canons « quibus sacerdotalia ac clericalia officia monachis interdicta probantur ». Il écrit :

Verum et adhuc aliter ea reputo fore solvenda. Notandum est enim quod ad sacerdotalis dignitatis amministrationem, duo sunt necessaria : *ordo* et *licentia ordinis exsequendi* [4]. — Licentia enim absque ordine nichil confert; quamvis enim ab episcopo concedatur aut etiam iniungatur non diacono evangelica lectio, nondum sacerdoti missarum celebratio, erit tamen eis semper illicitum, quousque diaconii vel sacerdotii fuerint adepti officium. — *Item ordinatio quoque praestita absque licentia exsequendi nichil quod ad hoc*

1. Roland ajoute : « Item ordinatorum ab habentibus potestatem in forma Ecclesiae — (c) alii tolerantur ab Ecclesia, — (c') alii reprobantur. »
2. Roland ajoute « (*c*) dum ab Ecclesia tolerantur, possunt, — (c') reprobati vero non ».
3. Dans la suite de la discussion, Roland écrit (*Ibid.*, p. 100) : « Sacramenta ab haereticis in forma Ecclesiae ministrata effectu carere non possunt. » A cet endroit, Roland n'entend pas parler de tous les hérétiques indistinctement, mais de ceux-là seulement qui, d'après sa théorie, ont le pouvoir d'ordre.
4. Cf. une distinction identique dans le texte de Rufin cité p. 312, où il est question, dans le même sens, de l'*ordo* et de l'*executio ordinum*.

spectat, conferre videtur cum eadem subtracta, etiam post longi temporis amministrationem, sacerdotes cessare protinus ab officio videamus. — Dicimus ergo etiam monachis sacerdotibus interdictum absque licentia episcoporum suorum sacerdotalia celebrare mysteria [1].

Ce passage contient une théorie générale, dont les conditions de validité des ordinations faites en dehors de l'Église constituent simplement un cas particulier.

Cette théorie n'est pas nouvelle. Elle met seulement en œuvre, avec beaucoup de décision il est vrai, la distinction d'Hugues d'Amiens entre le *sacramentum* et l'*officium*. Tout différemment des théologiens d'aujourd'hui, Roland ne considère pas le sacrement de l'ordre comme un pouvoir indéfiniment actif, pourvu qu'il s'exerce suivant la forme prescrite par l'Église. Pour lui, le pouvoir d'ordre d'un ministre peut être lié, rendu inactif, c'est-à-dire pratiquement nul, par une décision de l'autorité ecclésiastique. C'est dire que Roland subordonne très nettement l'efficacité objective des sacrements à la ratification de l'Église ou *licentia ordinis exsequendi*.

Ainsi s'explique que, pour Roland, un prêtre dégradé ou déposé *in perpetuum* ne puisse pas consacrer validement l'Eucharistie [2], bien qu'il emploie la forme prescrite. C'est que la dégradation et la déposition enlèvent au ministre la *licentia exsequendi,* et ne lui laissent pas plus de pouvoirs sacramentels qu'à un laïc.

Le même motif explique les conditions de transmission du pouvoir d'ordre. Un cas particulièrement bizarre, pour le théologien d'aujourd'hui, est celui de l'évêque consacré par un hérétique consacré lui-même par les catholiques. Comme on l'a vu : 1° les clercs ordonnés par un tel évêque, même suivant la forme prescrite, ne reçoivent aucun vestige d'ordination; tout se passe absolument comme s'ils avaient reçu cette ordination d'un laïc; 2° cependant, ce même évêque, s'il revient à l'Église, ne sera pas réordonné; on se contentera de le réconcilier par une cérémonie spéciale. Donc dans le premier cas, ce personnage est traité comme un laïc; et dans le second,

1. *Die Summa Magistri Rolandi*, p. 38. Il va sans dire que cette solution a, pour Roland, une valeur théorique. Il admet que pratiquement un moine qui reçoit les ordres reçoit en même temps et l'*ordo* et la *licentia exsequendi*. Là, comme ailleurs, Roland veut affirmer la dépendance absolue du ministre vis-à-vis de l' glise. De plus, ici encore, Roland ne fait que systématiser des données de Gratien dans le *Décret*, C. XVI, q. 1, c. 40 *post*.

2. Cf., à ce sujet, les textes cités, p. 303, n. 2.

comme un évêque; dans le premier cas, il est *non ordinatus;* dans le second, il est *ordinatus.* Tout cela paraît incohérent et ne l'est pas. Un tel évêque avait l'*ordo,* mais il lui manquait la *licentia ordinis exsequendi,* sans laquelle l'ordre est pratiquement nul. Mais que penser de l'évêque hérétique ordonné précédemment par les catholiques? Roland lui accorde le droit de transmettre l'*ordo* ou sacrement de l'ordre.

En résumé, pour Roland, seuls, les catholiques ont la pleine *potestas ordinandi.* Aussi est-ce seulement entre catholiques que peut avoir lieu la transmission ininterrompue et indéfinie du pouvoir d'ordre. Entre hérétiques, la transmission du pouvoir d'ordre est bientôt arrêtée, *ipso facto,* sans que l'Église ait à intervenir, comme elle fait dans la déposition et la dégradation.

On voit tout de suite le défaut d'une pareille théorie. C'est celui de l'incohérence. Si l'évêque hérétique précédemment ordonné dans l'Église peut transmettre l'*ordo,* ainsi en est-il de l'évêque ordonné par lui, car entre ces deux évêques, il n'y a aucune différence. Tous les deux sont en dehors de l'Église. Cette argumentation est péremptoire. C'est celle-là même que Gandulph emploiera pour ramener, sur ce point, la vraie doctrine dans l'école de Bologne, mais Roland ne semble pas soupçonner ce défaut. La raison en est simple. Cette théorie n'a pas été inventée et formulée par Roland. Il a cru la trouver contenue dans des textes d'Urbain II, cités par Gratien[1], et ne s'est pas permis de la discuter. Des *Dicta* de Gratien[2] paraissaient contenir une même interprétation; celle-ci pouvait d'ailleurs s'accorder très bien avec la théorie accréditée alors des effets de la dégradation; il ne faut pas chercher ailleurs les origines de cette doctrine singulière de Maître Roland.

Une chose plus sûre encore, c'est que cette doctrine, loin de constituer un progrès, était au contraire une régression. C'était un recul par rapport à l'enseignement d'Innocent II et d'Urbain II. On se rapprochait singulièrement du cardinal Humbert[3]. C'était

1. Cf. plus haut, p. 293.
2. Cf. plus haut, p. 295.
3. Le cardinal Humbert soutenait la nullité de toutes les ordinations faites en dehors de l'Église. Maître Roland acceptait cette thèse, avec une légère restriction : contrairement aux idées d'Humbert, il considérait comme valides (dans le sens qui a été dit) les ordinations faites en dehors de l'Eglise par des évêques précédemment ordonnés par des catholiques.

perpétuer et ériger en système une erreur d'ailleurs très compréhensible de Gratien. Oui, dira-t-on; c'est là un enseignement scolaire qui engage seulement l'autorité d'un canoniste. Il est vrai; mais ce canoniste a été un des professeurs les plus influents de son milieu; et l'École de Bologne a été au XIIe siècle, le plus actif atelier de la jurisprudence canonique. Enfin Maître Roland est devenu chancelier de l'Église Romaine, et pape sous le nom d'Alexandre III. Pareil maître et pareille école allaient donner un crédit imprévu à ces nouvelles théories.

V. — La doctrine d'Omnebene.

Maître Omnebene, professeur de Bologne, est mentionné dans une lettre[1] du pape Eugène III (1145-1153). Il avait été constitué juge dans un procès de l'évêque de Bologne. Il enseignait encore sous le pontificat d'Eugène III. En 1157, il fut créé évêque de Vérone. Évêque dans la Lombardie, il se trouvait placé sur le principal théâtre de la lutte entre les papes Adrien IV, Alexandre III, et Frédéric Barberousse. Omnebene ne fut pas inférieur aux grands devoirs qui s'imposaient à lui. Il resta fidèle à Alexandre III. Au plus fort de la lutte, quelques semaines après la destruction de Milan (1er mars 1162), Omnebene recevait, d'Alexandre III réfugié à Montpellier, une lettre qui louait sa fidélité, lui recommandait de surveiller un archiprêtre et d'autres personnages qui, communiquant avec les partisans de l'antipape, faisaient tort à de fidèles catholiques. Dans cette lettre datée du 17 mai, Alexandre III fait allusion à la doctrine d'Omnebene : « Quod utique quam sit indignum, et a tramite rationis extraneum, tanto tua discretio plenius novit, quanto ecclesiasticis et saecularibus disciplinis eruditus magis nosceris et instructus[2]. » Il mourut en 1185.

Il faut attribuer à Omnebene, professeur de Bologne et contemporain de Roland, l'*Abbreviatio Decreti* contenue dans le manuscrit 68 de la Bibliothèque de Francfort-sur-le-Main, et les *Sentences* découvertes par le P. Denifle, dans un manus-

1. *P. L.*, t. CLXXX, col. 1564.
2. *P. L.*, t. CC, col. 144.

crit de la Bibliothèque de Munich[1]. Ces deux ouvrages sont encore, en majeure partie, inédits.

L'*Abbreviatio Decreti* est anonyme. C'est en rapprochant cette œuvre de renseignements fournis par des auteurs du XIIe et du XIIIe siècles, que Bickell a attribué cet ouvrage à Maître Omnebene, devenu plus tard évêque de Vérone[2]. Lorsque le P. Denifle a découvert les *Sentences*, qui, dans le manuscrit de Munich, portent le nom d'Omnebene, la question s'est posée de savoir si l'*Abbreviatio Decreti* et les *Sentences* sont d'un même Maître Omnebene. Le P. Denifle a d'abord regardé la chose comme très douteuse, puis comme très probable[3]. Ce changement d'avis n'a pas été, chez le savant critique, sans relation avec le désir d'augmenter le rôle de l'école de Bologne, qu'il venait de découvrir.

En réalité, cette question de savoir si les deux ouvrages sont d'un même auteur n'a pas été encore étudiée. Ce qui est acquis, c'est que l'Omnebene des *Sentences* était contemporain de Roland, dont il a utilisé les *Sentences*. Un autre fait certain, jusqu'ici non remarqué, c'est que l'Omnebene de l'*Abbreviatio Decreti* était contemporain de Roland, dont il a utilisé la *Summa Decreti*[4]. Ces deux faits étant constatés, on ne saurait admettre qu'un seul Omnebene, personnage qui a voulu, tout comme Roland et en s'inspirant de lui, publier des *Sentences* et un commentaire du *Décret*.

Ces constatations nous amènent à faire d'Omnebene le contemporain et, très vraisemblablement, le successeur de Roland à Bologne. Le P. Gietl a déjà noté que c'est relative-

1. C'est le manuscrit latin 19134; pp. 148-217 s'y trouve un ouvrage dont les premiers mots sont *Incipit tractatus... Mag. Omnebene*. Cf. le travail déjà cité de H. DENIFLE, *Die Sentenzen Abaelards* etc., dans *Archiv* etc., t. I, p. 461-469 et 621.

2. Le ms. 68 de Francfort contient la copie d'une lettre adressée, à cette date, par Bickell à Boehmer. Cf. F. SCHULTE, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. I, p. 119; et du même auteur : *Dissertatio de decreto ab Omnibono abbreviato* (Bonn, 1892, programme pour la fête du 3 août).

3, Cf. le travail déjà cité H. DENIFLE, *Die Sentenzen Abaelards* etc., dans *Archiv* etc., t. I, p. 468 et 621.

4. Pour démontrer ce fait, il suffira de mettre en regard le prologue du *De Coniugio* de Roland (*Summa Rolandi*, p. 113 et 114) et le prologue de la *Causa XXVII*^a dans l'*Abbreviatio Decreti*. Ce prologue a été transcrit par M. SCHULTE, *Dissertatio de Decreto ab Omnibono abbreviato*, p. 12 et 13. A remarquer que le prologue du *De coniugio* de la *Summa Decreti* de Roland a été transcrit avec quelques variantes dans les *Sentences* du même auteur (M. GIETL, *Die Sentenzen Rolands*, p. 270-272). Mais l'*Abbreviatio Decreti* d'Omnebene dépend ici, non pas des *Sentences*; mais de la *Summa Decreti* de Roland.

ment à la doctrine des sacrements qu'Omnebene paraît, dans la disposition de son œuvre, plus indépendant de Roland[1]. Cette remarque doit être étendue. Ce n'est pas seulement quant à la disposition, mais encore quant au contenu de la doctrine des sacrements qu'Omnebene est indépendant de Roland. Par exemple, quant aux conditions de validité des sacrements, Omnebene enseigne la doctrine actuelle ; de plus, il mentionne, pour l'écarter, la doctrine de Roland. Sans doute, conformément aux habitudes de ce temps, Roland n'est pas nommé, mais sa doctrine est parfaitement reconnaissable :

[P. 63, col. 2] De[2] hereticis et scismaticis queritur si possunt baptizare et *ordines dare* et corpus Domini conficere... [P. 65, col. 2] Sed tenendum est quod heretici et scismatici baptizant et non est baptisma eorum reiterandum, quia sacramento non est facienda iniuria et *ordinant* et consecrant corpus Domini, sed ad perniciem suam. Auctoritates quae videntur contradicere loguntur de his qui alia forma baptizant et consecrant quantum ad suam opinionem... Alii dicunt quod quantum in se est non consecrant neque ordinant, id est indig [P. 66, col. 1] ni sunt ista facere quod verum etiam de malis sacerdotibus qui tamen catholici sunt...

Alii dicunt : omnes auctoritates que dicunt hereticos et scismaticos posse ordinare et corpus Domini conficere, loquuntur de his qui tollerantur ab ecclesia ; ille que negant loquuntur de illis qui depositi sunt sine spe restitutionis, vel de his qui sunt ordinati ab his qui non potuerunt ordinare.

Aucun doute que le second « alii dicunt » ne contienne l'enseignement de Roland, c'est-à-dire : 1° les effets de la déposition perpétuelle. Comme on l'a vu, d'après Roland, cette peine ecclésiastique rend impossible tout exercice du pouvoir d'ordre. 2° Omnebene nous parle ensuite « de his qui sunt ordinati ab his qui non potuerunt ordinare ». On se rappelle les formules de Roland. Elles sont identiques. Ce texte d'Omnebene a donc l'avantage de confirmer l'interprétation donnée plus haut de la doctrine de Roland.

Voici maintenant un passage tiré des *Sentences* d'Omnebene.

De hereticis questio est, si possint conficere corpus Christi. Ita, sed hoc est ad damnationem suam. Item de simoniacis eadem questio est. Dicimus quod ipsi etiam conficiunt corpus Domini ; de illis dico qui sunt ordinati[3].

1. M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. lvi.
2. Ms. 68 de la Bibliothèque de la ville de Francfort-sur-le-Main.
3. Ce passage d'Omnebene est cité dans M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 217, n. 1.

L'accord est ainsi complet entre les *Sentences* et l'*Abbreviatio Decreti* d'Omnebene. En revanche, l'opposition est aussi complète entre la doctrine de Roland et celle d'Omnebene. Au milieu du XII[e] siècle, ces deux doctrines sollicitaient les esprits à Bologne. Laquelle l'emportera? Sans doute Omnebene a la tradition pour lui. Mais il est un bien petit personnage, à côté de Maître Roland devenu cardinal et pape.

CHAPITRE XVII

LES DEUX THÉOLOGIES OPPOSÉES DE RUFIN ET DE GANDULPH.

L'enseignement de l'école de Bologne, pendant les dix années qui ont suivi l'élévation de Roland au cardinalat, est représenté par la *Summa Decreti* de Maître Rufin de Bologne. Cet ouvrage, dont il existe une excellente édition, est la première exposition méthodique et complète du *Décret*. Aussi est-elle, comme étendue, bien plus considérable que la *Summa Decreti* de Roland. Ce n'est pas un commentaire littéral et, comme tel, inséparable du texte du *Décret;* c'est une explication continue, mais qui n'exclut pas une grande liberté d'exposition. La *Summa* de Rufin est une œuvre personnelle, et représente au mieux l'enseignement de Bologne à cette époque. Elle a été vraisemblablement composée entre les années 1157 et 1159.

Rufin connait les deux ouvrages de Roland et les critique, parfois sans aucun égard. Quel est le personnage qui se cache pour nous sous le nom de Rufin? L'éditeur de la *Summa*, M. Singer, pense que c'est un professeur de Bologne, devenu plus tard évêque d'Assise, et qui, en cette qualité, a assisté au concile de Latran de 1179. La conformité de l'enseignement de Roland et de celui de Rufin, sur le point qui nous intéresse, montre que nous sommes en présence d'une doctrine caractéristique de l'école de Bologne. Les idées de Roland se trouvent affermies et développées chez Rufin : elles y ont revêtu la forme d'un système très cohérent.

I. — La doctrine de Rufin.

Rufin donne une théorie générale sur les ordinations faites

par les hérétiques. C'est la théorie de Roland mais exposée, cette fois, avec une clarté éblouissante.

D'abord Rufin explique qu'une ordination peut être dite *irrita* de deux manières :

Sed sciendum quod... ordinatio habetur irrita : quoad sacramenti veritatem, quantum ad officii executionem... Et quidem irrita *quantum ad veritatem sacramenti* illa est que fit preter formam ecclesiae vel a non habentibus potestatem; irrita *quantum ad officii executionem :* ut illa, quae non fit a suo episcopo [1].

Une ordination est donc *irrita quoad veritatem sacramenti* c'est-à-dire nulle, lorsqu'elle est faite *a non habentibus potestatem*. Quels sont ceux qu'on doit regarder comme *non habentes potestatem?* Ils appartiennent à plusieurs catégories. Et tout d'abord ce sont les évêques hérétiques qui ont été ordonnés non par des évêques catholiques, mais par des évêques hérétiques C'est exactement la théorie de Roland.

Rufin écrit [2] :

Qui vero apud haereticos ordinantur aut ab illis ordinantur qui ultimam manus impositionem in ecclesia susceperant, aut ab illis qui apud haereticos ultima unctione promoti fuerant.

Qui ergo ordinati sunt in ecclesia catholica, si postea in heresim labuntur, et eis ab hereticis eidem ordines non repetuntur, cum ad ecclesiam reversi fuerint, ex dispensatione ecclesiae in suis ordinibus recipientur, ita ut ulterius non promoveantur... ex maiori autem misericordia etiam ad ulteriores gradus poterunt sublimari... Si apud haereticos reordinati sunt, cum ad ecclesiam redierint, nec etiam priores ordines retinebunt, ut habetur ex fine illius capituli...

Qui autem apud haereticos ordinati sunt, *si ab illis haereticis sunt ordinati qui ultimam manus impositionem* [3] *apud ecclesiam receperant,* vere quidem sacramentum ordinis susceperunt, sed executionem ordinis, vel virtutem sacramenti non acceperunt, quia neutrum in ordinatore erat; nam utrumque ordinator perdiderat, cum ab ecclesia recesserat : sacramentum ordinis quod adhuc retinuerat, ordinando dare potuerat. Ideoque si huiusmodi ordinatus ad ecclesiam catholicam redierit, et eius persona ecclesia indiguerit, non reiterabuntur in eo ordines sed per benedictionem sacerdotis et invocationem S.-S. confirmabuntur... Et hoc totum quando in forma ecclesiae ordinati sunt tales...

Si autem *ab illis hereticis ordinati sunt qui ultimam manus impositionem in ecclesia non susceperunt,* cum ad ecclesiam reversi fuerint, si necessitas vel

1. H. Singer, *Die Summa des Magister Rufinus*, D. LXX, *Ab episcopis alterius civitatis*, p. 161. A cet endroit Rufin rapporte l'opinion des canonistes qui distinguent trois sortes d'*ordinatio irrita ;* quant à lui il rejette la troisième : *ordinatio irrita quantum ad beneficii perceptionem*, parce qu'elle se ramène à la seconde.

2. H. Singer, *Die Summa des Magister Rufinus*, [C. I, q. 1, c. 17], p. 205.

3. C'est-à-dire l'épiscopat.

utilitas interpellaverit ut fungantur ordinibus, *in ecclesia iterum ordinabuntur ex novo*, quia a suis ordinatoribus non solum executionem ordinum vel virtutem sacramenti, sed etiam nec ipsum sacramentum receperunt. Et hoc est infra q. ult. cap. Daibertum.

Ici Rufin s'autorise du c. *Daibertum*, c'est-à-dire de C. I, q. 6, c. 24. Ce *capitulum* de Gratien est la lettre d'Urbain II au sujet de Daibert, citée plus haut. On se rappelle l'explication que Gratien a donnée de la réordination opérée par Urbain II, et qui a été citée plus haut. Gratien disait qu'une ordination qui ne comporte pas d'onction peut être réitérée, et, par conséquent, l'ordination de Daibert pour le diaconat. Au contraire, la prêtrise et l'épiscopat, qui comportent une onction, ne peuvent être réitérés. Au sujet de cette solution de Gratien, Rufin écrit[1] : « Sic magister solvit, ut audis; utrum autem hec solutio potior sit illa, quam supra fecimus. Q. I. cap. *Qui perfectionem*[2], arbitrio tuo, pie lector, examinandum relinquimus. » Rufin n'accepte pas la distinction que fait Gratien entre les divers ordres; pour lui, la condition de validité des divers ordres est la même. Dans l'espèce, l'ordination de Daibert aurait été également nulle, si Daibert, au lieu d'être promu au diaconat, avait été élevé au sacerdoce ou à l'épiscopat.

Une seconde catégorie d'évêques *non habentes potestatem ordinandi* est constituée par certains évêques excommuniés :

Excommunicati ordinatores alii in ipsa excommunicatione ordinati sunt, alii prius in Ecclesia catholica consecrati et postea excommunicati. Item qui ab istis posterioribus ordinantur, aut contempnentes ecclesiasticos episcopos ab eis ordinari vadunt, aut ex negligentia vel timore vel ex alia causa hoc faciunt, aut, cum eis in scismate existentes, ab eis tanquam a suis episcopis ordines suscipiunt.

Si itaque ordinatores tales sint, *qui in ipsa excommunicatione consecrati fuerint*, ordinatio ab eis facta omnimodo erit irrita : et quantum ad veritatem sacramenti, et quantum ad executionem officii. In quo casu intelligitur primum caput huius quaestionis.

Si autem prius fuerint *catholici episcopi* et postmodum per excommunicationem expulsi, ordinatio quidem facta ab eis nullo modo irrita esse poterit quantum ad sacramenti veritatem, sed erit vana quantum ad officii executionem[3].

1. H. Singer, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, p. 237.
2. C'est l'explication qui précède immédiatement dans notre texte, relative à C. I, q. I, c. 17, et commençant par les mots *Qui vero apud haereticos*.
3. H. Singer, *Die Summa Decret. d. Mag. Ruf.*, C. IX, q. 1, *Quod ordinatio*, p. 298.

Donc relativement au pouvoir d'ordonner, Rufin classe, de façon identique, les évêques hérétiques et excommuniés. Peuvent faire des ordinations valides ceux qui ont été ordonnés dans l'Église ; les autres, non, car chez eux le pouvoir d'ordre est lié *ipso facto*, par le seul fait qu'ils ont été consacrés en dehors de l'Église. Mais de plus, tout comme Roland, Rufin admet que le pouvoir d'ordre d'un ministre peut être lié, rendu pratiquement nul, par la peine de la déposition promulguée par l'Église. A ce sujet, Rufin en vient à distinguer la suspense et la déposition :

Cum [1] tales [indigni] deponuntur, non quidem sacramentum absolute amittunt, sed quoad potestatem utendi illo sacramento : de cetero enim eo uti non poterunt. In officio sacerdotali duo sunt : usus et potestas. Item potestas triplex est : aptitudinis, habilitatis et regularitatis. Potestas aptitudinis est, qua sacerdos, ex sacramento ordinis quod accepit, habet aptitudinem cantandi missam. Potestas habilitatis est, qua ex dignitate officii, quam adhuc habet, habilis est ad cantandam missam. Potestas regularitatis est, qua ex vite merito, ex integritate persone, ex sufficiente eruditione, dignus est missam canere.

Sacerdos itaque aliquando in crimen labitur, sed tamen ab officio non suspenditur; aliquando labitur et suspenditur; aliquando labitur et non tantum suspenditur, sed etiam deponitur. — Quando labitur et non suspenditur, non quidem usum officii amittit, sed illa tertia potestas abiudicatur ei; non enim potest cantare missam ex merito vitae. — Cum vero labitur et suspenditur, usum quidem officii perdit, sed habilitatis potestatem non amittit; de levi enim, scilicet simplici iussione episcopi, usum officii recuperare potest qui non perdidit dignitatem. — Si vero labitur et suspenditur et deponitur, usum utique officii, *cum potestate habilitatis* et regularitatis amittit, *sed potestate aptitudinis eatenus nunquam carere potest, quatenus illud sacramentum ei, dum vivit, deesse non potest* [2].

Cette *potestas aptitudinis* n'est autre chose que le pouvoir d'ordre lié ou pratiquement nul. On voit que les canonistes avaient

1. *Die Summa decretorum des Magister Rufinus*, p. 210. Rufin ne parle pas de la dégradation. Pour lui, la déposition est *in perpetuum*, et identique à l'*exauctoratio* de Roland.

2. La question de la validité des sacrements est discutée dans tous ses détails par Rufin, p. 209 de l'édition de SINGER ; on y lit, p. 211, au sujet de la confirmation et de l'Eucharistie : « Si igitur necessitatis et dignitatis ab haereticis celebrata sint, hoc est eukaristia et confirmatio, confirmatio quidem caret effectu, sed FORTE non caret veritate sacramenti. Eukaristie autem sacramentum nec etiam veritatem essentie apud hereticos habet ; nam cum hoc sit specialiter sacramentum unitatis, *apud catholice unitatis hostes confici non valet*... et ideo, nec etiam necessitate instante, aliquis de manu hereticorum conscienter debet communionem suscipere... » Ici Rufin s'écarte de l'enseignement d'Urbain II et de Roland, d'après lesquels l'Eucharistie peut être validement célébrée en dehors de l'Église, par ceux qui ont été ordonnés par les catholiques.

encore de grands progrès à faire pour définir avec précision les peines ecclésiastiques : suspense, déposition et dégradation [1].

II. — Jean de Faenza.

Entre 1171 et 1179, Jean, évêque de Faenza [2], a composé une *Summa super Decretum*. Cet ouvrage est un plagiat de ceux de Rufin et d'Étienne de Tournai. Il a eu, pendant un demi-siècle environ, un succès qui contraste avec la minime originalité qu'on peut lui reconnaître. Cet ouvrage a été très étudié dans les écoles, et a fait passer au second plan les livres de Rufin et d'Étienne de Tournai. Pour les ordinations, Jean de Faenza reproduit exactement la doctrine de Rufin. Aussi toute citation est-elle inutile [3]. Il vaut mieux indiquer la justification théorique qui a été donnée par Jean de Faenza, du système de Rufin. Cette explication ne se trouve pas dans la *Summa super Decretum*; elle était contenue dans des gloses de Jean de Faenza. La plus grande partie d'entre elles a sans doute disparu. Mais, vers 1186, elles ont été utilisées par l'auteur de la *Summa Lipsiensis* [4], qui écrivait probablement à Paris. Il écrit à propos de la décrétale d'Urbain II relative à Daibert :

Daibertum [5] etc. *nihil habuit,* id est nullam potestatem ordinandi habuit. QUERITUR quare episcopus quondam catholicus [6] ordinem tribuit, et hereticus [7] qui nunquam [8] fuit catholicus ordinem non tribuit, cum uterque ordinem habeat et neuter executionem; item quid excommunicatus vel suspensus amittat in depositione. Ad hoc dicit I[ohannes] [9] quod innocens in ordinatione sua triplicem repetit potestatem : potestatem scilicet sacra faciendi; item potestatem iuris ex officio faciendi; item potestatem iuste faciendi. Ultimam perdit, cum in crimine labitur, mediam, cum suspenditur, primam, cum degradatur, ordine semper retento. Itaque quondam catholicus, suspensus,

1. La suspense a été étudiée au point de vue historique, particulièrement par F. KOBER, *Die Suspension der Kirchendiener*, p. 1-29, Tubingue, 1862.
2. Sur ce personnage et son œuvre, voir Fr. SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts* etc., t. I, p. 137 et suiv.
3. On peut se référer par exemple au commentaire donné par Jean de Faenza de la décrétale relative à Daibert, C. I, q. 7, c. 24 dans la *Summa super Decretum* du ms. P II 27 de la Bibliothèque royale de Bamberg, fol. 35 r.
4. Au sujet de cette *Summa Decreti*, voir plus loin, p. 334.
5. *Summa Lipsiensis,* dans le ms. 986 de la Bibliothèque de l'Université de Leipzig (fol. 104 r.). Le texte transcrit ici est le commentaire de la décrétale relative à Daibert dans le *Décret* de Gratien, C. I, q. 7, c. 24.
6 et 7. *Canonicus,* dans le ms.
8. *Nunquid* dans le ms.
9. Jean de Faenza.

cum ad hoc potestatem faciendi retineat, dare ordinem potest, sed potestatem iuris vel iustitiae quam non habet dare non potest. Item nec potestatem faciendi quam habet dare potest, quia *licet potestas faciendi sine potestate iuris in aliquo esse possit, non tamen sine ea incipere potest,* cum naturalis ordo sit ut ex officio quis incipiat consecrare posse, non e contrario. Sicut et omnia artificialia et figulia sine figulo vel artificio possunt esse sed non incipere, sic et perfectum coniugium sine mutua servitute esse potest sed non incipere. Cum itaque, ut ex premissis apparet, ordinator hereticus potestatem ordinandi non tribuat, ergo ab eo ordinatus potestatem ordinandi non habet : ergo nec potest dare ordinem. Quid ergo si cum isto qui solum ordinem habet dispensaretur? Per manus impositionem accipiet a catholicis quod ab hereticis nemo accipere potest, scilicet omnem ordinis potestatem... Hoc capitulum multum contra sententiam G[andulph] qui dicit impositionem manus *ambulatoriam*[1].

Ce Gandulph mentionné par la *Summa Lipsiensis* est un professeur de Bologne contemporain de Jean de Faenza. Il eut le mérite de retrouver la vraie doctrine, au sujet de la transmission du pouvoir d'ordre. Mais comme on le voit par le texte qui vient d'être cité, vers 1186, la réordination de Daibert par Urbain II était regardée comme une objection décisive contre la doctrine si exacte de Gandulph.

III. — La vie et les œuvres de Gandulph.

Nous arrivons maintenant à Gandulph, le théologien et le canoniste qui a ramené l'École de Bologne à la vraie doctrine. De cet auteur on ne connaissait jusqu'ici ni l'époque exacte, ni le rôle décisif dans la controverse qui nous occupe. Des textes inédits permettent d'arriver, sur ces deux points, à des conclusions certaines et développées.

Ce qu'on sait actuellement sur Gandulph est dû aux travaux de M. Schulte et du P. Denifle. Le premier a étudié dans Gandulph le glossateur du décret. Il a écrit : « Gandulph a glosé tout le Décret, a été utilisé de tous ceux qui l'ont suivi, et témoigne d'une originalité et d'une nouveauté de conception remarquable. Cette qualité, qui lui a fait exprimer son avis avec une entière liberté, lui a valu quelquefois des reproches [2]. »

Dans son article déjà cité sur l'École théologique de Bologne, après avoir parlé de Roland et d'Omnibonus, le P. Denifle a

1. Le ms. donne *adulatoriam*. Cf. plus loin, p.320, n. 1.
2. Fr. SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen* etc., t. I, p. 132.

écrit : « Cependant ce ne sont pas seulement les deux canonistes ci-dessus nommés qui appartiennent à cette école, mais encore un autre, dont le nom n'est pas moins souvent nommé que celui de Roland : c'est Gandulph, que nos modernes canonistes connaissent seulement par des citations tirées d'écrivains étrangers, mais pas par des livres. On n'avait aucune idée que ce canoniste était également théologien, à Bologne, où il n'a pas enseigné beaucoup plus tard que Roland[1]. »

Le Père Denifle signale ensuite quatre manuscrits des *Sententiae* de Gandulph. Le malheur a voulu que ces quatre manuscrits appartinssent à un seul fonds, la bibliothèque nationale de Turin. Ils ont disparu dans l'incendie du début de 1904[2]. Les *Sententiae* de Gandulph ne sont plus connues aujourd'hui que par un extrait ou *Flores Sententiarum Magistri Gandulphi*, lequel a été signalé aussi par le P. Denifle, dans un manuscrit de Bamberg[3]. La lecture de ce résumé confirme pleinement l'appréciation du P. Denifle : « Gandulph porte, à la vérité, dans ses *Sentences* (qui ne trahissent pas une grande spéculation, mais de grandes connaissances patristiques, dans la manière des *Sentences* plus anciennes) plus d'une opinion singulière; mais il est, si je ne me suis pas trompé, en dehors du cercle d'idées abélardiennes[4]. »

A quelle époque Gandulph a-t-il enseigné à Bologne? Sur ce point, M. Schulte et le P. Denifle sont d'un avis différent. Tandis que le premier[5], s'appuyant sur certaines expressions de la *Summa Decreti* d'Huguccio, est d'avis que Gandulph a été le maître d'Huguccio, le P. Denifle trouve que ces conclusions dépassent les textes allégués, et comme on l'a vu plus haut, il admet que Gandulph « n'a pas enseigné beaucoup plus tard que Roland. » Ces deux appréciations sont difficilement conciliables, car Roland ayant terminé sa carrière d'enseignement vers 1150, et Huguccio, la sienne en 1190, il reste quarante années pour les deux professorats successifs de Gandulph et d'Huguccio. C'est beaucoup. Mais ne pourrait-on pas trouver, dans

1. *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. I (1885), p. 621 et suiv.

2. Du moins ils ne figurent pas dans l'*Inventario dei Codici superstiti*. C'est donc qu'ils sont dans un état qui les rend inutilisables.

3. C'est le manuscrit B. IV. 29 de la Bibliothèque royale de Bamberg. Les *Flores sententiarum* se trouvent fol. 126''b-142' b.

4. *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. I, p. 622.

5. Fr. Schulte, *Die Geschichte der Quellen* etc., t. I, p. 156, n. 2.

les œuvres de Gandulph, quelque indice de l'époque où il enseignait ?

Dans les *Sententiae*, il y a une pensée de Petrus Manducator [1]. C'est là un indice qu'on ne peut négliger. Le P. Denifle l'écarte, parce qu'il admet que les *Flores sententiarum* du manuscrit de Bamberg donnent, avec le texte de Gandulph, des additions faites par des auteurs subséquents. Mais sur quelle preuve se fonde ce sentiment ? On n'en donne aucune. Or a priori et en l'absence de toute raison contraire, on doit admettre que les *Flores sententiarum* donnent exclusivement des extraits de Gandulph. On voit comment cette citation de Petrus Manducator est de nature à fortifier le sens que M. Schulte reconnaissait à certains passages d'Huguccio. Petrus Manducator a été chancelier de l'École de Paris de 1164-68 à 1178 [2]. Par suite Gandulph pouvait fort bien le citer vers 1170, et avoir été le maître d'Huguccio.

Ces inductions sont encore vérifiées par ce fait que la *Summa Lipsiensis* cite, comme autorités principales, Jean de Faenza et Gandulph. Dans des thèses importantes, ces autorités sont souvent citées en faveur de conclusions opposées, et c'est l'avis de Gandulph qui est suivi. Or un ouvrage inédit, dont il va être question, résume la discussion d'un système de Jean de Faenza faite par Gandulph. Tout cela s'explique ainsi : Jean et Gandulph étaient contemporains. Chacun d'eux a écrit une *Summa Decreti,* mais celle de Jean a paru la première et cite Gandulph au moins une fois. Quant à la *Summa Gandulphi*, elle discutait les opinions de Jean. C'est de cet ouvrage que se servaient et l'auteur de la *Summa Lipsiensis*, et l'auteur de l'ouvrage inédit dont il va être question tout de suite.

Un manuscrit de la Bibliothèque royale de Bamberg contient un traité assez étendu auquel M. Schulte a donné le titre : *Anonymi quaestiones decretales ad compilationem I compositae c. a.*

1. Cod. B. IV. 29 de la Bibliothèque royale de Bamberg, *Flores sententiarum Magistri Gandulfi*, fol. 131''a : « Petrus Manducator, in sermone cui inicium est *Qui habitat in adiutorio Altissimi* etc. Notandum quod novissima carnis nostre sint quinque, materia vilis, actus humilis, ingressus flebilis, status difficilis, [fol. 131''b] egressus horribilis. » Ce texte se trouve dans PETRI COMESTORIS *Sermones, P. L.*, t. CXCVIII, col. 1757.

2. Petrus Manducator (Comestor) apparaît dans les actes comme chancelier de l'Université de Paris, de 1168 à 1178. Son prédécesseur Odo signe un acte, en 1164. Ces renseignements sont tirés de H. DENIFLE et E. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 8 (Paris, 1889).

1190[1]. M. Schulte place la composition de cet ouvrage peu d'années après 1190 : « L'auteur possède une formation juridique étendue. Son écrit est précieux et fournit les discussions les plus complètes de ce temps-là, sur les questions traitées[2]. » Quel était cet auteur ? M. Schulte a négligé d'étudier la question. Voici un élément d'information. L'auteur écrivait en France ; il se demande si une concession faite par l'évêque de Paris est valable pour les diocésains de Chartres[3]. D'autre part il connaissait très bien la littérature de l'école de Bologne, et spécialement Gandulph et Jean de Faenza.

Voici ce qu'on lit dans le manuscrit. L'auteur rapporte d'abord l'opinion de Jean de Faenza, d'après lequel l'Eucharistie ne peut pas être consacrée par les prêtres hérétiques qui ont le pouvoir d'ordre. Il ajoute : « Opinioni G. in hoc et in premissis consentimus ut generaliter sive heretici sive depositi si confitiant et in forma, verum esse corpus Christi, sic et si ordinent veritatem ordinis collati habere[4]. » Quel est l'auteur désigné par l'initiale G. ? Ce signe désigne d'ordinaire Gandulph, dans les gloses et les *Summae Decreti*[5]. Cette raison générale serait donc tout à fait suffisante. Mais on peut la confirmer encore, en montrant que la doctrine prêtée au Magister G. de notre manuscrit, est exactement celle que les gloses attribuent à Gandulph[6]. Enfin le Magister G. de la *Summa Lipsiensis* est certainement Gandulph[7]. Or un mot caractéristique que la *Summa*

1. Ce manuscrit, portant la cote P. II. 4, appartient à la Bibliothèque royale de Bamberg. Il est analysé et décrit p. 58-64, dans l'article suivant : Fr. SCHULTE, *Literaturgeschichte der Compilationes antiquae*. Au même endroit M. Schulte indique deux autres manuscrits du même ouvrage.

2. Fr. SCHULTE, *op. cit.*, p. 64.

3. Cod. Bamberg., P. II. 4, fol. 29''a, sub fin., contient, à propos des indulgences : « Item queritur utrum huiusmodi remissio facta a Parisiensi sit generaliter ad parrochianos Carnotensis, etc. » A la rigueur, le manuscrit pourrait seulement avoir été copié en France, à Chartres ou à Paris, et le copiste aurait substitué ces noms de ville à ceux qui se trouvaient dans l'original. En tout cas, on peut signaler d'autres mentions de Chartres et de Paris dans la littérature canoniste de ce temps. H. SINGER, *Beitrage zur Würdigung* etc., p. 413, donne un texte de la *Summa Monacensis 16084* où il est question de ces deux villes. Cette *Summa* est regardée par M. H. SINGER, comme appartenant à l'école française (*op. cit.*, p. 438-440).

4. Cod. Bamberg., P. II. 4, fol. 29' b.

5. Cf. Fr. SCHULTE, *Die Glosse zum Decret Gratians* etc., p. 52-55, et *Die Summa Decreti Lipsiensis*, p. 42-44.

6. C'est ainsi que la doctrine de Gandulph sur la dégradation, telle qu'elle est donnée dans les gloses citées plus bas, p. 354, n. 2 et 3, concorde parfaitement avec celle que le ms P. II. 4 attribue à G.

7. *Die Summa Decreti Lipsiensis*, p. 42-44.

Lipsiensis attribue à Gandulph est attribué par notre texte à Magister G[1].

IV. — La doctrine de Gandulph.

L'auteur rappelle d'abord l'opinion théologique que nous connaissons bien, d'après laquelle la transmission du pouvoir d'ordre, qui peut se faire par un hérétique ordonné dans l'Église, s'arrête complètement chez un hérétique ordonné hors de l'Église. Celui-ci possède l'ordre épiscopal, mais chez lui le pouvoir d'ordre est lié et comme immobilisé. Or c'est contre cette théorie que Gandulph a créé un mot très heureux et jusqu'ici inconnu : *ordo est ambulatorius :*

> Eccontra vero dicit Magister G[andulphus] *ordinationem esse ambulatoriam*, ab eo qui ultimam manus impositionem accepit in ecclesia et postmodum lapsus est in heresi[m], et talis ordinavit alium et, a secundo in tercium et sic usque in [in]finitum; quia non est ratio quare primus possit ordinare magis quam secundus, cum neuter habuit, tempore ordinationis, executionem et uterque habuit ordinationem; nec enim ex olim habita executione confert in ordinationem, nam primus censura degradatus, qui ordinem retinet ex olim habita executione, posset ordinationem conferre, quod tamen secundum Jo[hannem][2] non est verum. Immo *presens status, scilicet status temporis ordinationis est inspiciendus*[3]. Unde sicut primus ratione ordinis quem habuit, non autem executionis quam tunc non habuit, ordinem confert, sic et secundus ratione sui ordinis ordinationem confert, sic et tertius et usque in infinitum[4].

On ne pouvait désirer des formules plus expressives, ni une meilleure raison. Pour ce qui est du pouvoir absolu d'ordonner, il n'y a aucune différence entre l'hérétique du premier degré et celui du second, entre l'évêque déposé et celui qui ne l'est pas. L'ordre conféré suivant la forme prescrite est *ambulatorius* à l'infini.

1. Le ms. de la *Summa Lipsiensis*, Cod.986 de la Bibliothèque de l'Université de Leipzig, contient, fol. 104'a, à propos du c. *Daibertum* [C. I, q. 7, c. 24) : « Hoc capitulum multum contra sententiam Gandulphi qui dicit impositionem manus *adulatoriam.* » Manifestement c'est là une fausse leçon du mot si imagé et si heureux attribué à Magister G. par le manuscrit P. II. 4 de Bamberg, fol. 29'a : « E contra vero dicit Magister G. ordinationem esse *ambulatoriam.* »
2. Jean de Faenza.
3. Ce passage fait allusion à la théorie, fort acceptée au XIIe siècle et en particulier par Jean de Faenza, d'après laquelle le pouvoir d'un ministre dégradé est lié ou pratiquement nul.
4. Cod. Bamberg, P. II. 4, fol. 29' a.

Gandulph complétait ensuite sa discussion en invoquant, en faveur de sa thèse, des autorités du *Décret*. Il fait remarquer que la lettre d'Urbain II à Lucius de Pavie ne fait aucune distinction entre les hérétiques : le pape, dit-il, reconnaît que les sacrements administrés par eux, suivant la forme prescrite, ont la *forma sacramenti*. C'était ruiner la distinction qui est à la base du système de Roland, de Rufin, et de Jean de Faenza.

Preter has etiam rationes suam sententiam suis auctoritatibus confirmat[1] : Dist. XXXII *Verum* [3ª Pars] Ibi[2] enim loquitur Urbanus de sacramento ordinis, baptismi et heucaristie dicens huiusmodi [sacramenta] formam generaliter habere, id est veritatem et integritatem, non effectum virtutis nisi per manus impositionem; et ibi generaliter dicit de hereticis, ergo de quibuslibet est intelligendum.

Cette interprétation de la lettre à Lucius de Pavie est-elle exacte? Certainement, en gros. Mais on ne peut qu'approuver Gandulph quand il interprète les décisions du concile de Plaisance de 1095.

Item evidenter exprimit[3] [C. IX, q. 1, c. 5] *Ordinationes*[4] ubi expresse loquitur de ordinatis ab hereticis heresiarchis qui ultimam manus impositionem extra ecclesiam acceperunt, dicens de talibus quod eorum ordinatio erit irrita; et quod de extra ecclesiam ordinatis heresiarchis loquitur innuit id quod sequitur in eodem capitulo, scilicet *qui vero ab episcopis quondam catholice ordinatis* etc. Per illud *vero* perpenditur quod [cum] de aliis premiserit, de aliis subiungat; alioquin illud *vero* non esset adversativum; a talibus ergo facta (est) ordinatio, ut ibi dicitur, irrita erit. Ergo aut erit irrita quoad veritatem aut quoad executionem. Sed quoad veritatem nequaquam, quia probata ignorantia amittetur officii exequtio ut ibi; ergo irrita est quoad officii exequtionem; ergo manifestum est eum qui ultimam accepit manus impositionem extra ecclesiam, si ordinet, ordinationes conferre. Illud capitulum *Daibertum*[5] et que eo modo loquuntur, intelliguntur de hereticis preter formam ordinantibus vel de illis qui nunquam erant ordinati, non autem de depositis vel de his qui ultimam manus impositionem acceperunt [extra ecclesiam], et ubicumque talium ordinatio dicitur irrita, intelligitur quoad exequtionem, non autem [quo]ad veritatem.

Après cela, on ne sera pas surpris que Gandulph rejette la théorie de Roland, Rufin et Jean de Faenza sur les effets de la déposition et de la dégradation. Pour lui, ces peines ecclésiastiques ne peuvent aucunement lier le pouvoir d'ordre d'un

1. Suppléer le sujet : *Gandulphus*.
2. C'est la lettre d'Urbain II à Lucius de Pavie, citée et interprétée p. 228.
3. Suppléer le sujet « *Urbanus II* ».
4. Ce sont les canons 8-12 du concile de Plaisance cités et discutés plus haut.
5. C. I, q. 7, c. 24. C'est la lettre d'Urbain II au sujet de Daibert.

ministre. Entre elles et la suspense, il n'y a qu'une différence de degré. Aussi tous les sacrements conférés par un ministre déposé ou dégradé sont-ils valides :

Item queritur quid suspensus amittat in depositione, qui nisi ordinem nil habeat, qui amitti non potest. Secundum G[andulphum] solam executionem quam prius temporaliter [amiserat] amittit perpetuo... secundum G[andulphum] potestas aptitudinis vel potestas faciendi, que eadem est, nunquam amitti potest, *et ideo ordo usque in infinitum est ambulatorius* [1].

Ici encore revient l'expression créée par Gandulph pour dire que le pouvoir d'ordre ne saurait être lié.

Gandulph a trouvé la raison décisive pour combattre une doctrine injustifiée, accréditée depuis trop longtemps. Sans doute il n'a pas eu immédiatement gain de cause. Mais son enseignement fait date dans l'histoire de la théologie non seulement à l'École de Bologne, mais encore dans toutes les écoles de la fin du XII[e] siècle.

Si la théologie de Gandulph n'a pas eu un succès immédiat, la raison en est d'abord que les habitudes de l'école étaient trop fortes pour être changées d'un seul coup, et, aussi, qu'il y avait quelques points faibles dans l'enseignement du professeur de Bologne. C'est ainsi que, par réaction, Gandulph a exagéré, jusqu'à la fausser, l'idée vraie qu'il venait de conquérir. Il avait affirmé l'efficacité objective des sacrements, et, pour le baptême et l'ordre, il avait montré que ces sacrements produisent dans l'âme, indépendamment des dispositions du sujet, un effet qui, persistant dans l'âme, empêche la réitération de ces rites. Mais en poussant cette vérité à bout, Gandulph n'a pas fait les réserves nécessaires. Par exemple, il y a au moins une disposition qui est requise chez le ministre du baptême, c'est l'intention d'administrer le sacrement. Or Gandulph, exagérant l'efficacité objective des sacrements, déclare que cette intention n'est pas nécessaire, et que l'action matérielle du baptême suffit [2]. Bien plus, il applique sa théorie au sujet qui reçoit le sacrement : chez ce sujet, aucune intention de recevoir

1. Ce passage, comme les précédents, est emprunté au traité juridique décrit plus haut (p. 319) et se trouve dans le manuscrit de la Bibliothèque royale de Bamberg P. II. 4, fol. 29 r.

2. Fr. SCHULTE, *Die Glosse zum Decret* etc., p. 53, n° 17 : « c. 31, D. IV, *De consecr.* Ar[gumentum] quod baptizatus est quem sine intentione baptizandi baptizo. G. » Cette glose est tirée du ms. 906 (début du XIII[e] siècle) de la bibliothèque de la ville de Trèves.

le sacrement ne serait requise; car ce sujet peut recevoir le baptême malgré lui, ou dans un état complet d'inconscience, comme le sommeil, et être pourtant réellement baptisé [1]. Comme la première, cette seconde affirmation est contraire aux conclusions les plus assurées de la théologie. Le professeur de Bologne est passé d'un extrême à l'autre. La chose est fort compréhensible. N'est-ce pas dans la nature de toute réaction d'être exagérée et dangereuse?

1. *Ibid.*, p. 54, n° 23 : « c. 31, D. IV, *De consecr.*, ad verbum *approbandus* ; « G. dicit etiam ita baptismum conferri [scilicet *ficte* datus]. Quid autem si invito ? Quid autem si dormienti ? Dicit quoque quod et illis baptismus confertur. Numquid enim, si postea consentiant, illi sunt rebaptizandi ? Certe non, sed nunquam consensus eos fecit esse baptizatos. Sed de hoc dubitatur magis, an sint cogendi permanere fideles. G. dicit, ita, *arg*[*umentum*] Dist. XLV, De *Iudaeis*, [c. 5]. »

CHAPITRE XVIII

MISE EN PRATIQUE DE LA THÉOLOGIE DE BOLOGNE PAR LA CURIE.

Ces discussions de la seconde moitié du XII[e] siècle n'avaient pas seulement un caractère théorique. Sous le pontificat d'Alexandre III (1159-1181), les ordinations faites en dehors de l'Église n'existent pas que dans la pensée des canonistes ou des théologiens; elles sont une des réalités que le schisme persistant des antipapes Victor IV, Pascal III, Calixte III et Innocent III, imposent le plus fortement à l'attention des catholiques. Soit par groupes, soit individuellement, des clercs de tout ordre ordonnés par ces personnages revinrent à l'Église, sous les pontificats d'Alexandre III et de Lucius III. Comment fallait-il traiter ces clercs?

I. — La théorie de l' « ordinatio catholica » dans le cardinal Laborans.

Le cardinal Laborans, né près de Florence, étudia à Paris, où il obtint le titre de maître, voyagea ensuite en France, en Allemagne, en Italie et en Sicile. En 1173, son autorité de canoniste lui valait d'être élevé au cardinalat par Alexandre III. Sa mort se place après 1189. En 1182, après vingt ans de travail, il termina un *Codex compilationis* qui veut être une refonte du *Décret* de Gratien, dans des cadres plus systématiques ou didactiques. Cet ouvrage n'a eu aucune publicité. Mais il nous renseigne sur les idées de la curie, au temps d'Alexandre III.

Consultons le cardinal Laborans sur les conditions de validité du sacrement de l'ordre. Il rappelle d'abord la solution de

Gratien et en fait la critique. On se souvient que, d'après Gratien, l'épiscopat et la prêtrise peuvent être conférés en dehors de l'Église, mais non pas les ordres inférieurs. Le cardinal écrit :

Sed mirum tamen est, haereticum posse cuique tribuere maxima et non vero posse diaconium et quod infra. Si non potest minima, quomodo poterit maxima? Quapropter aut diaconus (ais) ordinari valet aliquis ab haeretico, aut non episcopus neque sacerdos.

Distinguunt aliqui sic : Haereticorum aliquis ordinatur foris ab haeretico, alius intus a catholico et postmodum fit haereticus.

Qui vero foris ordinatur *vel ab illo qui ultimam manus impositionem receperat in Ecclesia*, ultima unctione promotus, ordinatur, sacramentum accipit ordinis, non autem ordinis executionem, id est, virtutem sacramenti, quia iam in dante virtus illa non est. Qui sic ordinatur, post reditum, non in eo reiterabitur ordo, sed, si oportet, per benedictionem sacerdotis et invocationem Spiritus Sancti. confirmabitur. Unde *Ordinationes*, tit. XVI; *Convenientibus*, tit. XXIII; *Ab excommunicatis*, supra P. III, tit. III; *Quod quidquam*, supra. Praeter formam tamen Ecclesiae, nec sacramentum accipit aliquis ordinis, veluti nec baptismi.

Porro si ab illo suscepit ordinem qui foris ultima est promotionis unctione perfusus, si necessitas vel utilitas interpellat, ordinabitur ut non hactenus ordinatus, quia nedum ordinis executionem virtutemve sacramenti, sed nec sacramentum suscepit ordinis. Unde *Daibertum. Qui perfecte*, supra [1].

C'est exactement l'enseignement de l'École de Bologne.

Le cardinal expose ensuite une théorie différente, celle d'après laquelle les sacrements administrés en dehors de l'Eglise, suivant la forme prescrite, sont réels et ne peuvent pas être réitérés :

Aliquibus autem videtur utrumque possibile, ut videlicet *ab eo qui est novissime foris inunctus* et minima tribuantur et maxima, sed alterum non deputabile; ut de Maximo dictum est qui tamen canonice fuisse creditur ordinatus, supra libr. I, p. II, tit. X, cap. *Propter*. Nam et Dominus qui cum segete zizania *cognoscit* in area, eisdem zizaniis est dicturus : *Tamen dico vobis nunquam novi vos*; item filios Abrahae Iudaeos non deputat filios Abrahae. Dicit etiam illos *ex Deo non esse*, cum tamen dicat Apostolus, quoniam *ex ipso per ipsum et in ipso sunt omnia*. Sed idem Apostolus ait : *Sine caritate nihil sum*, cum reprobus sine caritate sit animal. *Imperiali* supra libr. I, p. VIII, tit. XIV [2].

C'est donner d'une excellente thèse une bien mauvaise démonstration. Aussi n'est-on pas surpris de la conclusion finale :

1. Le cardinal se pose ensuite cette objection : « Quid igitur illud Augustini est : *sic* inquit, *redeunti non redditur quod foris habebat, sic venienti repetendum non est quod foris acceperat*. Supra cap. *Quod quidam*. [Resp.] : sed hic nihil accepit. »

2. Dans *P. L.*, t. CCIV, col. 889 et suiv. (en note).

« Ast in omnibus id videndum quod sacrosanctae videtur Ecclesiae. » Sans doute, mais il était impossible de dire plus clairement que l'Église de son temps n'avait pas de doctrine ferme sur cette question. Comprendrait-on, en effet, pareille manière de parler chez un cardinal, canoniste autorisé de la curie, si celle-ci s'était décidée à prendre parti nettement? C'est dire que les passages qui viennent d'être cités sont antérieurs aux traités d'Anagni et de Venise. Ils font apprécier la sagesse des décisions qui furent prises alors.

II. — La paix d'Anagni et de Venise.

On connaît les faits d'où est sorti le long schisme qui a divisé l'Église sous le pontificat d'Alexandre III. Les cinq ans du pontificat d'Adrien IV (1154-1159) avaient mis en présence les prétentions également élevées et irréductibles du pape et de Frédéric I d'Allemagne. La rupture, qui était devenue inévitable entre la papauté et l'empire, fut encore aggravée par suite de la vacance du Saint-Siège, au moment le plus aigu de la crise. L'Eglise romaine et le parti allemand entrèrent en conflit, à propos de l'élection pontificale. De là deux élévations, celles d'Alexandre III et de Victor IV.

Frédéric I a d'autant moins hésité à soutenir Victor IV, que l'élu de l'Église romaine lui était particulièrement odieux. Alexandre III était Maître Roland, l'ancien professeur de Bologne, devenu cardinal en 1150, celui-là même qui, à la diète de Besançon, en octobre 1157, avait défendu devant Frédéric I, les théories les plus extrêmes d'Adrien IV. Aussi le schisme fut-il immédiatement consommé. Comme les causes en étaient d'ordre politique, cette situation dura jusqu'à ce que les événements eurent changé l'équilibre des partis. Ces événements furent les désastres de Frédéric I devant Rome, en juillet 1167, et à Legnano, en mai 1176. Alexandre III avait contribué puissamment au succès final par sa persévérance et sa diplomatie.

Lors des négociations de paix, le sort des clercs ordonnés pendant le schisme constitua une des plus grosses difficultés à régler. Déjà, pendant le schisme, cette question avait été discutée par le parti allemand. A la diète de Wurzbourg, en mai 1165, le chancelier impérial, Rainald de Dassel, demanda que l'as-

semblée entière, rois, nobles et évêques, promit par serment de ne jamais reconnaître Alexandre III, et de rester fidèle à Pascal III. C'était s'interdire tout retour en arrière. Or le chancelier qui faisait cette proposition, archevêque élu de Cologne, n'était encore que diacre ; il retardait indéfiniment l'heure de sa consécration épiscopale. C'était, disait-on, par politique, afin de ne pas s'engager à fond dans le schisme, et de se réserver la chance d'une réconciliation avec Alexandre III. De l'avis de tous, une ordination reçue dans le schisme constituait, vis-à-vis de Rome, une provocation impardonnable et la rupture définitive. C'est pour ces motifs mêmes, que les évêques allemands poussés à bout par le chancelier exigèrent qu'il donnât un gage de ses sentiments, en se faisant ordonner [1]. Celui-ci céda mais en demandant que le roi s'engageât par serment à ne jamais abandonner les évêques ainsi ordonnés [2].

L'empereur tint parole. Dans la paix d'Anagni (novembre 1176) conclue entre Frédéric I et Alexandre III, on lit, à l'article 10 :

> Universi etiam ordinati a quondam catholicis vel ab ordinatis eorum in Teutonico regno restituentur in ordinibus suis taliter susceptis [3].

Cet article est reproduit avec l'addition insignifiante : « nec occasione huius scismatis gravabuntur », dans la paix de Venise [4] de mai 1177. On y reconnaît le langage de l'École de Bologne. Mais l'addition des mots « ab ordinatis eorum » constitue une extension de la doctrine de Roland et de Rufin. La curie reconnaissait comme valides les ordinations faites *extra Ecclesiam* par un évêque consacré *extra Ecclesiam*, par un évêque précédemment catholique. En ce point comme sur d'autres, Maître Roland devenu pape sous le nom d'Alexandre III, n'a pas suivi les principes qu'il avait enseignés à Bologne.

Un article de la paix de Venise était ainsi conçu : « Gero tunc dictus Halberstatensis deponetur et Ulricus restituetur. »

Il s'agit ici de la situation ecclésiastique du diocèse d'Halberstadt, en Saxe. L'évêque Ulrich d'Halberstadt avait été élu à la fin de 1149 ou au début de 1150. En 1154, il eut des difficultés

1. Lettre dans Baronius, ad A. 1166, t. XII, p. 527 (Rome, 1607).
2. Lettre de Frédéric I, de 1166, dans HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. VI, p. II, col. 2614 (par erreur 1614).
3. P. KEHR, *Der Vertrag von Anagni, im Jahre 1176*, dans le *Neues Archiv* etc., t. XIII (1888), p. 112.
4. *Ibid.*, p. 117, n° 20.

avec Frédéric I, au sujet du contingent militaire qu'il était obligé de fournir en qualité de prince-évêque. En 1155, le pape Adrien IV intervenait dans cette affaire, et le frappait de la peine de suspense, dont il le relevait l'année suivante. Après la double élection pontificale de 1159, Ulrich fut des rares évêques d'Allemagne qui prirent parti pour Alexandre III. Il fut aussitôt frappé. En 1160, Frédéric I le déclara déchu de sa dignité et nomma à sa place Gero, qui administra le diocèse de 1160 à 1177. On s'explique sans peine qu'Alexandre III, dans les négociations de la paix de Venise, n'ait pas oublié son fidèle partisan Ulrich. De là l'article déclarant que Gero serait déposé, et Ulrich, remis en possession de sa charge.

Les clercs d'Halberstadt ordonnés par Gero ne devaient pas être embarrassés pour défendre leur cause. Il leur suffisait de montrer que leur cas était identique à celui de beaucoup de clercs allemands admis par le pape, à exercer leurs ordres. Gero avait été consacré par Hartwig archevêque de Brême, qui était déjà évêque en 1148, plus de dix ans avant le schisme. Dès lors la validité de son ordination ne pouvait pas plus être discutée que celles des évêques d'Augsbourg, de Bamberg, de Paderborn etc., qui avaient été consacrés eux aussi pendant le schisme. Aussi les clercs d'Halberstadt eurent-ils gain de cause, à Rome, au concile de Latran de 1179[1].

III. — Les réordinations de Lucius III et d'Urbain III.

D'après un article de la paix de Venise, le sort du clergé italien schismatique était, à une douzaine d'exceptions près, laissé

1. « Pergebant illuc multi ordinati a schismaticis, sperantes se gratiam Apostolici invenire et misericordiam exsequendi officii ab eo consequi. Praecipue autem de ecclesia Halberstadensi, quae per Geronem nimis demembrata erat, tam monachi quam clerici clementiam Apostolicae sedis adierunt. In qua profectione praecipue erat abbas Theodoricus de Hilseneburg, quia fere omnis congregatio monachorum suorum in salicibus organa sua suspenderant, exceptis paucis senioribus, qui ante schisma ordinati fuerant. Cumque omni instantia instarent, pulsantes Apostolicam pietatem, tandem de ordinatis Geronis dispensatum est : ut quia idem Gero *non a schismatico, sed a catholico Hartwico videlicet Bremensi archiepiscopo, ordinatus erat*, ordinati ejus, per gratiam Apostolicam, in ordinibus suis persisterent, et ad maiores per benedictionem ascenderent. Ipse etiam Gero hanc obtinuit gratiam, ut officium pontificale in omni loco libere exsequeretur, nisi in episcopatu Halberstadensi. » HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. VI, II. p., col. 1686 (Hermoldus chron. libr. 2. cap. 28). Le même texte se trouve dans *Helmoldi Chronica Slavorum, M.G., Scriptores*, t. XXI, p. 132. Sur Helmold, cf. W. WATTENBACH, *Deutschlands Geschichtsquellen...*, II, p. 338 et suiv. (Berlin 1894).

entièrement à la discrétion du pape. Comment se fit cette régularisation? On ne saurait le dire exactement. Quelques épisodes seulement sont connus. Vers 1190, Huguccio évêque de Pise et ancien professeur d'Innocent III, à Bologne, publiait sa volumineuse *Summa Decreti*. En qualité d'élève de Gandulph, il enseignait la bonne doctrine, au sujet des conditions de validité de l'ordre. Mais il était obligé de mentionner les théories de Rufin et de Jean de Faenza, qui avaient encore du crédit. Il en vient ensuite à mentionner la pratique de l'Église condamnant les réordinations. Il ajoute :

> Quod bene observavit Alexander in ordinatis, in scismate Octaviani, a scismaticis excommunicatis. Papa tamen Lucius, ut audivi, fecit reordinari ordinatos ab illis qui ultimam manus impositionem acceperant extra ecclesiam. Et fuit mirum qualiter consenserunt cardinales; sed forte sequebantur predictam pravam opinionem vel hoc fecerunt in detestatione scismatis [1].

Huguccio parle ici d'Alexandre III et de Lucius III. Son témoignage a dans cette question une valeur de premier ordre, car il s'agit de faits tout voisins de lui, et qu'il avait intérêt à bien connaître. Le pape Lucius III a gouverné de 1181 à 1185. Les faits rapportés par Huguccio, vers 1190, étaient encore tout récents lorsqu'il écrivait. Dès lors, on ne voit pas comment les écarter, même en interprétant de la façon la plus péjorative les mots *ut audivi*. Lucius III a donc mis en pratique les théories de l'École de Bologne [2].

Bernard de Pavie atteste une réordination faite par le pape Urbain III (1185-1187), qui a succédé à Lucius III. Bernard de

1. HUGONIS *Summa Decreti*, C. IX, q. 1, *principium*, dans le ms. 985 de la Bibliothèque de l'Université de Leipzig (XIIIe siècle), fol. 88 v.

2. Il y aurait intérêt à connaître la nature exacte des faits rapportés par Krantz, dans sa *Saxonia* (VI, ch. 47, anno 1184) et transcrits par MANSI (*Conciliorum... collectio*, t. XXII, col. 487). Krantz, qui est mort en 1517, utilisait des sources anciennes. Il est fort possible qu'à l'endroit qui suit, il ait fait subir au texte qu'il rapporte une déformation analogue à celle notée plus haut, p. 260, n. 3, dans Gobelinus Persona, à propos d'un renseignement emprunté aux Annales de Paderborn. Voici le texte de Krantz :

« Imperator [Frédéric I] in Italiam contendit anno proximo : et exierat urbe Roma Lucius papa, tractaturus cum illo Christianae reipublicae negotia, quae in Asia nimirum ceperant labefactari. Veronae convenerant duo Christianismi columina. Concurrerat ingens ecclesiasticorum multitudo, reconciliationem deposcens sedis apostolicae, quod in schismate imperatorem secuti, ab antipapis essent ordinati et instituti. Intervenit pro his Fridericus imperator, ut in gratiam sumerentur. Annuit perbenigne pontifex. *Sed cum postera die manus illis essent imponendae singulis*, immutatum erat consilium quod diceret, in concilio Venetiano decreta, non posse nisi alio concilio irritari. Promisit autem, de proximo alium a se revocandum coetum, in quo super his constitueretur. Auditae sunt Germanorum minae pro sua consuetudine : sed nihil ea re moti sunt cardinales. Credebatur autem ea consilii mutatio, a Conrado Moguntino et Wormatiensi pontificibus prodiisse. »

Pavie écrivait entre 1191 et 1198, sa *Summa Decretalium*. Il y maintient, de la façon la plus ferme, la doctrine de Roland, de Rufin et de Jean de Faenza. Il ajoute :

Et licet non sit exemplis sed legibus iudicandum, quia tamen Romana ecclesia in speculum est et exemplum, ut Di. XIX. *Enimvero* (c. 4.), ab ipsa huius rei sumamus auctoritatem. Tempore Domini Alexandri III fuit vir quidam nobilis schismaticus a schismatico ordinatus in diaconem et cardinalem, immo carpinalis adversae partis effectus; demum pace inter ecclesiam et imperium Venetiis facta, et schismate illo penitus annullato, praefatus vir canonicam regularem intravit, quem postea Dominus *Urbanus de novo ordinari concessit*, *dicens*, *eum a schismatico ordinatore nihil accepisse. cum ipse ordinator nunquam catholicus episcopus fuisset.* Hinc potes in similibus sumere formam et auctoritatem ut ar. C. XVI, q. 3, *Licet* (c. 5) et Cod. de legibus et constit. *Si imperialis* (L. 12) [1].

On voit comment ces faits confirment l'interprétation que nous avons donnée plus haut des conditions de la paix de Venise. La théorie de l'école de Bologne avait encore beaucoup de crédit dans la curie; on ne se résignait pas facilement à appliquer à l'Italie l'interprétation bénigne dont on avait fait bénéficier l'Allemagne. De là, des regains de crédit de la théorie bolonaise, et, le cas échéant, des réordinations.

1. T. Laspeyres, *Bernardi Papiensis... Summa Decretalium*, p. 215-216.

CHAPITRE XIX

L'ABANDON DE LA THÉOLOGIE DE BOLOGNE.

On ne sera pas surpris qu'une doctrine qui conservait tant de crédit dans la curie se soit maintenue, encore quelque temps, dans l'enseignement. C'est ainsi qu'elle se retrouve, loin d'Italie, dans les ouvrages canoniques qui dépendent directement ou indirectement des livres de Roland, de Rufin et de Jean de Faenza; enfin, elle se continue comme tradition d'école à Bologne. Huguccio de Pise, le maître d'Innocent III à Bologne, diminue beaucoup son crédit, qui est bien près d'être annihilé par saint Raymond de Pennafort.

I. — La « Summa Coloniensis ».

M. Schulte a donné le nom de *Summa Coloniensis* à une explication du *Decretum* de Gratien qui se trouve dans le manuscrit D. II. 17 de la Bibliothèque royale de Bamberg[1]. Ce titre indique que l'auteur appartenait au diocèse de Cologne. M. Schulte tient l'auteur pour un allemand; M. H. Singer[2], pour un français fixé dans le diocèse de Cologne. D'après les deux critiques, la composition de l'ouvrage se place peu d'années après 1169-1170.

L'étude consacrée par M. Schulte est détaillée et instructive. Mais il va sans dire que de pareils comptes rendus n'ont qu'une valeur provisoire. Dans le cas présent, le compte rendu qui nous

1. On trouvera la description du manuscrit, et une étude détaillée de la *Summa* dans l'article de F. SCHULTE, *Zweiter Beitrag;* le premier (p. 93-114) des trois chapitres de cet article est intitulé : *Die Summa Coloniensis des Cod. Bamberg.* D. II. 17.
2. H. SINGER, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus,* p. LIV, n. 43.

intéresse est fait sur l'inspection et la lecture d'un manuscrit assez étendu et d'une écriture pas toujours facile à lire. Rien de surprenant, par suite, que plusieurs particularités importantes de la *Summa Coloniensis* aient échappé à M. Schulte. Je n'en citerai qu'une seule, mais qui éclaire beaucoup le sujet. La *Summa* de Cologne utilise le livre des *Sentences* de Pierre Lombard [1], et cette circonstance permet de ramener à l'unité toutes les constatations de M. Schulte.

Notre *Summa* n'est pas un commentaire suivi des divers canons du *Décret*, comme les autres *Sommes*. C'est un exposé systématique du droit, à l'aide de Gratien. L'auteur formule d'abord des principes généraux, puis les discute en se servant des textes fournis par Gratien ; il n'hésite pas à diviser son sujet d'une manière personnelle et indépendante du *Décret*. Ces particularités, d'après M. Schulte, donnent à la *Summa* un intérêt tout spécial. Sans doute, mais c'est là un mérite qui n'est aucunement personnel. C'est Pierre Lombard qui a donné au canoniste de Cologne l'idée d'un exposé systématique du droit. On voit comment la forme systématique créée par Pierre Lombard exerça bien vite de la séduction sur les esprits, puisqu'on en vint à appliquer cette forme systématique à l'enseignement du *Décret* et du droit. M. Schulte a noté que l'auteur utilise Rufin, Étienne de Tournai, Burchard; on peut ajouter la *Panormia* [2] d'Yves de Chartres. L'auteur connaît très bien la méthode de l'École et les œuvres de Bologne. Il a vraisemblablement étudié dans cette ville. De la sorte sa doctrine nous présente une combinaison de l'enseignement de Paris et de celui de Bologne. Elle est donc intéressante à ce titre, mais aussi parce que l'auteur attache une grande importance à l'autorité et aux décisions de l'Église romaine. Sur la question des ordinations, quelle est la doctrine de la *Summa Coloniensis ?* Ce n'est pas celle des écoles de Paris, mais celle de Bologne. L'auteur de Cologne est tout à fait d'accord avec Roland et Rufin :

1. *Summa Coloniensis*, dans Cod. Bamberg. D. II. 17, p. 107 : « De sacerdote vero catholico sed excommunicato utrum [eucharistiam] conficere possit, non est auctoritatibus perspicuum. *Magistro doctori Petro* visum est quod non et in scriptis suis ita tradidit. » C'est la solution donnée par Pierre Lombard, dans *Sententiarum*, IV, dist. 13, § 1 (*P. L.*, t. CXCII, col. 868). Ici l'auteur de Cologne dépend manifestement du texte de Lombard. On verra plus loin un autre exemple de cette dépendance.

2. *Summa Coloniensis*, Cod. Bamberg., D. II. 17, p. 104 : « Require in prologo *Panormie* Yvonis. »

De sacramento dignitatis questio latebrosa nascitur quam sanctorum testimonia in utramque partem loquencia perplexam efficiunt. Siquidem predicta considerantibus *videri potest sacramenta dignitatis aput hereticos non esse, quod utique verum est et presentis temporis ecclesia ita credit et docet;* unde et Anastasius secundus[1] damnationis sententiam promeruit, quia sicut dignitatis sic necessitatis sacramenta ab hereticis collata virtutem et effectum habere asseruit[2].

Après avoir rappelé les objections classiques contre la thèse qu'il soutient, l'auteur critique la théorie de Gratien :

In hac questione Gratianus ita pertransit ut dicat quod generaliter sacramenta apud hereticos non aliter quam in Dei ecclesia celebrantur *vera et rata sint quantum ad se, inania quantum ad effectum,* et in his a quibus male suscipiuntur. Que solutio ideo infirma est, quia idem de catholicis criminaliter irretitis dici posset, in quibus, propter reprobam vitam, non efficiunt sacramenta quod continent.

Il donne ensuite sa solution : elle comporte deux formules, comme celle de Roland et de Rufin[3] :

Melius ergo per hereticorum distinctionem lis ista dirimitur.

I. — Vel enim heretici occulti vel manifesti tolerati et notati et hoc vel suspensione vel depositione vel excommunicatione vel precisione. Inter suspensionem et depositionem hoc interesse puto quod inter relegationem que ad tempus et deportationem que in perpetuum. Qui ergo sola excommunicatione ab ecclesia separati sunt, sacramenta foris conferre possunt, ex potestate quam intus acceperunt; precisi vero minime; precisi sunt qui quorumque errores in catholice ecclesie concilio anathematizati sunt.

Vero inter ipsos precisos quidam subsequenter distinguunt quia dupliciter precisio fit : vel per solam anathematis sententiam, vel per exauctorationem. Precisi ergo nec exauctorati adhuc super se retinent sacramenta que intus acceperunt, unde nec redeuntibus redduntur, si dispensatio exigit ut in suis gradibus recipiantur. Itaque quia foris retinent quod intus acceperunt, etiam precisi ordinare possunt, sed exauctoratis non nisi laïca communio relinquitur, ideoque de talibus auctoritates superiores interpretantur.

II. — *Qui vero in ecclesia potestatem acceperunt*[4] etiam foris eam exercere possunt, nisi in precisione nudentur[5].

Ordinati ergo extra ecclesiam ab his qui potestatem intus acceperunt per manus impositionem confirmantur.

1. Il s'agit du pape Anastase II. Cf. plus haut, p. 76.
2. *Summa Coloniensis,* Cod. Bamberg., D. II. 17, p. 104. L'auteur donne ensuite les objections qui se présentent contre cette solution. Il dépend ici très étroitement de Pierre Lombard dans *Sententiarum,* IV, dist. 25, § 2, dans *P. L.*, t. CXCII, col. 906. Il conclut, p. 105 : « Ecce quomodo Ecclesia pia dispensatione, in redeuntibus ordines et dignitates agnoscit quas foris perceperunt. Ergo in hereticis extra ecclesiam sacramentum dignitatis est. »
3. *Summa Coloniensis,* Cod. Bamberg., D. II. 17, p. 105.
4. On lit en surcharge, au-dessus de la ligne, *nec nudati sunt.* C'est un rappel des effets de l'*exauctoratio.*
5. Ailleurs (p. 106) l'auteur emploie l'expression « manualiter nudare ». C'est une allusion au rituel de la dégradation.



Ordinati vero extra ecclesiam ab his qui in ecclesia ordinandi potestatem non acceperunt, dispensatorie reordinantur: « Daibertum a Nezelone ordinatum ».
Ordinati[1] autem in ecclesia, si postmodum in heresim labuntur, possunt resipiscentes dispensatorie in suis ordinibus recipi, sed non ulterius promoveri.

Tels sont les hérétiques qui, d'après notre auteur, ont le pouvoir d'ordre; peuvent-ils consacrer validement l'Eucharistie? L'auteur discute longuement la question et conclut par la négative : « Haereticis alia sive dignitatis sive necessitatis sacramenta concedantur, sed sacramentum misse, propter nunc positas auctoritates eis adimatur[2]. »

II. — La « Summa Lipsiensis ».

Une *Summa Decreti*, composée vers 1186 à Paris ou à Oxford, reproduit l'enseignement de Jean de Faenza. Elle est contenue dans un manuscrit ayant appartenu aux dominicains de Leipzig, et, pour ce motif, a été désignée sous le nom de *Summa Lipsiensis*[3].

L'auteur de la *Summa* écrit :

Hec est distinctio Iohannis[4]... Alii distinguunt ita ut idem sit sensus sententiae sed brevius dicunt. In tribus casibus nihil accipit ordinatus, puta si fuerit ordinatus a deposito vel [non] in forma ecclesie **vel ab eo qui non**

1. *Summa Coloniensis*, Cod. Bamberg., D. II. 17, p. 106.
2. *Ibid.*, p. 107.
3. Voir F. Schulte, *Die Summa Decreti Lipsiensis*, p. 37-54. Ce travail donne une description du manuscrit (xiiie siècle) et de l'ouvrage. L'auteur de la *Summa* utilisait les œuvres de Jean de Faenza et de Gandulph. Quant à la question qui nous occupe, il donne raison à Jean de Faenza.
Que l'ouvrage ait été composé soit à Paris soit à Oxford, c'est ce qui résulte du formulaire du fol. 117 b, transcrit par M. Schulte, p. 51. On ne s'explique pas que M. Schulte en place la rédaction à Bologne. L'hypothèse la plus vraisemblable est celle de Paris. A la rigueur, l'ouvrage aurait pu être composé à Oxford, où, à cette date, l'existence d'un *Studium generale* ou université est parfaitement attestée. Cette université a dû son origine à un exode de maîtres et d'écoliers d'abord fixés à Paris. Des textes de cette époque nous montrent la circulation de maîtres et d'élèves qui avait lieu alors entre Bologne, Paris et Oxford. La *Summa Lipsiensis* constitue un bon exemple de cet enseignement cosmopolite. Voir sur l'enseignement d'Oxford : Hastings Rashdall, *The Universities of Europe in the middle ages,* t. II, part. II, p. 328 et suiv. et p. 344, n. 3 (Oxford, 1895).
La *Summa Lipsiensis* a été copiée en 1239, pour le couvent des Dominicains de Leipzig. Cette copie a sans doute été faite d'après un exemplaire qui avait été porté de Paris, par les Dominicains qui ont fondé le couvent de Leipzig. C'est un fait bien établi que les Dominicains ont, à l'origine, préparé leurs lecteurs en théologie à l'Université de Paris.
4. Jean de Faenza.

accepit ultimam manus impositionem in ecclesia; in omnibus aliis casibus ordines suscipiunt ordinati, sed quandoque deponuntur, puta si ordinati fuerint simoniace. Item si per contumaciam ab illis qui ultimam manus impositionem acceperunt in ecclesia et modo sunt extra [1].

Hoc capitulum multum contra sententiam G[andulphi] qui dicit impositionem manus ambulatoriam [2].

III. — L'enseignement de Bernard de Pavie.

Entre 1187 et 1191, Bernard de Pavie composa son *Breviarium extravagantium,* qui a pris plus tard le titre de *Compilatio prima.* Le dessein de l'auteur était de réunir des textes canoniques importants, dont les uns avaient été publiés depuis la composition du Décret, et dont les autres avaient été négligés par Gratien. L'auteur a inscrit le titre suivant : *De scismaticis et ordinatis ab eis et alienationibus factis.* Il cite ensuite deux textes. Le premier est l'histoire résumée et déformée de la condamnation du pape Constantin et des réordinations de l'année 769. Le second est le canon 2ᵉ du concile de Latran de 1179 [3].

Comment Bernard interprétait-il ces textes? Il nous le dit dans sa *Summa Decretalium,* composée entre 1191 et 1198, pendant son épiscopat à Pavie.

De ordinatis autem ab haereticis vel schismaticis sic tenere solemus. Distingue utrum ordinator accepit ultimam manus impositionem in ecclesia an non; id est si fuit quondam catholicus episcopus, factus haereticus vel schismaticus, dat ordinem, sed non ordinis executionem; si vero non accepit ultimam manus impositionem in ecclesia, id est, si numquam fuit catholicus episcopus, nec ordinem dat nec executionem, unde ab eo ordinatus ex dispensatione poterit ordinari ad eumdem ordinem, tamquam qui nihil ab eo accepit ut C. I, q. ult. *Daibertum* [4].

Le *Breviarium extravagantium* de Bernard de Pavie devint bientôt un livre classique à Bologne. On le commenta, à la manière du *Décret.* Or les textes réunis par Bernard étaient de

1. *Summa Lipsiensis,* C. IX, q. 1, dans le ms. 986 de la Bibliothèque de l'Université de Leipzig, fol. 139 r.
2. *Ibid.,* C. I, q. 7, c. 24, fol. 104 r. Le *capitulum* commenté par l'auteur est la décrétale d'Urbain II relative à Daibert.
3. E. Friedberg, *Quinque compilationes antiquae, Compilatio I.* libr. V, tit. 7, p. 57 (Leipzig, 1882). Sur l'histoire du pape Constantin, cf. p. 104. Le 2ᵉ canon du concile de Latran dans Hardouin, *Acta conciliorum,* t. VI, p. II, col. 2674 (par erreur 1674).
4. T. Laspeyres, *Bernardi Papiensis Summa Decretalium,* libr. V, tit. 7, p. 215.



nature à fortifier la doctrine que l'École trouvait dans Rufin et Jean de Faenza. Toutefois c'était là un secours insuffisant contre les critiques de plus en plus nombreux de la théorie bolonaise. Gandulph avait fait école. La *Summa Decreti* de son disciple Huguccio assura le succès de la vraie doctrine.

IV. — Huguccio de Pise.

Huguccio rappelle l'exposé de Rufin et de Jean de Faenza ; mais c'est pour l'écarter définitivement :

In hac opinione fuit Ru[finus], Jo[hannes] et forte Gratianus, ut videtur infra, eadem causa § *Sed excommunicati,* et C. I. q. I § *Opponitur* [XII Pars]; ibi tamen post hanc opinionem ponit Gratianus catholicam veritatem quam amplectimur. Hec opinio ex toto reprobatur ab Urbano infra, eadem questione *Ordinationes* [1] [c. 5.].

A propos du canon *Ab excommunicatis* du concile de Plaisance de 1095, il écrit :

Hoc verbum decepit illos qui sequuntur reprobatam opinionem quod si fuissent ordinati ab illis qui nunquam fuissent catholici episcopi, nichil recepissent [2]. Videtur Gratianus ponere in hoc paragrapho primam opinionem reprobatam et iam cancellatam [3]. Si subtiliter volumus considerare litteram paragraphi, non videtur Gratianus assignare nisi differentiam in dispensatione inter ordinatos ab illis qui nunquam fuerunt catholici episcopi, et ordinatos ab illis qui primo fuerunt catholici episcopi et postea fuerunt excommunicati [4].

La doctrine d'Huguccio s'imposa de plus en plus à Bologne. C'est ainsi qu'elle a été adoptée par Benencasa de Sienne († 1206) dans ses *Casus decretorum*, qui constituent une simplification du *Décret*. Cet ouvrage a eu beaucoup de succès. Vers le milieu du XIIIe siècle, Barthélemy de Brescia († 1258) en donna une édition remaniée, qui fut très lue depuis lors et qui a été introduite dans la glose du *Décret*, par Jean Chappuis, en 1505. Ces *Casus* de Barthélemy de Brescia ont été maintenus dans la *Glose* par les auteurs de l'édition pontificale officielle de 1582. Quant à la validité des ordinations, Benencasa oppose la doc-

1. *Summa Decreti*, C. IX, q. 1, dans le ms. 985 de la Bibliothèque de l'Université de Leipzig, fol. 88 v.
2. *Ibid.*, C. IX, q. 1, c. 4, fol. 89 r.
3. Il s'agit de la doctrine de Rufin et de Jean de Faenza.
4. *Ibid.*, fol. 89 r. A propos du *Dictum Gratiani* « Sed excommunicati » dans C. IX, q. 1, c. 3 *post*.

trine de Jean de Faenza, de Simon et de Rufin, à celle d'Huguccio qu'il accepte :

Utrum ordinatio que fit ab episcopo excommunicato possit haberi rata? Respondent Johannes, Simon et Rufinus quod si ordinator episcopus ultimam recepit manus impositionem in Ecclesia, confert ordines; si vero recepit ultimam manus impositionem extra Ecclesiam, nullum confert ordinem ut infra, eadem causa, paragrapho *Excommunicati*. Hugo autem dicit quod, sive in Ecclesia, sive extra Ecclesiam, episcopus excommunicatus vel hereticus fuerit ordinatus, dat ordines, sed non executionem [1].

Le Simon mentionné ici doit être Simon de Bisiniano, dont la *Summa Decreti* a été composée entre 1174 et 1179 [2], et se trouve dans une étroite dépendance de Jean de Faenza.

V. — Une « Summa Decreti » de Bologne.

On constate bien le crédit perdu par la théorie bolonaise, dans une *Summa Decreti* anonyme qui date des années 1191-1198 [3].

Prima [4] questio utrum teneat ordinatio facta ab excommunicatis. Nota ergo quod ITA TENET HODIE ECCLESIA quod ordinatus ab heretico sive excommunicato recipit ordinem. C. I, q. 1, *Quidam* [c. 97] et a talibus ordinati confitiunt [eucharistiam] *De Consecr.*, Dist. IV, *Non est in vobis* [c. 43] et cap. *Ostenditur* [c. 32] et hoc dum in forma ecclesie confitiunt, quia si preter formam ecclesie, non confitiunt vel ordinant. C. I, q. VII, *Daibertum* [c. 24] quia forma est de substantia sacramenti C. I, q. 1, *Si quis confugerit* [c. 52]. Nullus autem hereticorum executionem prestat, quia extra ecclesiam nullus habet executionem. C. I, q. 1, *Qui perfectionem* [c. 17] et cap. *Arrianos* [c. 73] ET RECESSIT PERE AB OMNIUM OPINIONE SENTENTIA FAVENTINI [5] secundum quem ab excommunicato episcopo ordinatus, si excommunicatus erat ordinans, ordinationis sue tempore, nec ordinem nec executionem recipit. Si vero quum recepit episcopus ordinem episcopalem erat in ecclesia, postea factus est symoniacus vel excommunicatus, ordinati ab eo ordinem recipiunt, non executionem. Non tenet hoc ecclesia quia a quocumque habente ordinem episcopalem ordinatus ordinem recepit, dummodo in forma

1. BENENCASA SENENSIS, *Casus Decretorum*, C. IX, q. 1, dans le ms. P. II. 17 de la Bibliothèque royale de Bamberg, fol. 31 v. Ce ms. sur parchemin est du XIIIe s.
2. F. SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, t. I, p. 140 et suiv. Cette *Somme* se trouve dans le ms. Da. II. 20 de la Bibliothèque royale de Bamberg.
3. *Summa Decreti*, contenue dans le ms. P. II. 15 de la Bibliothèque royale de Bamberg et dont les cahiers sont cousus sans ordre. Cette *Summa* se trouve, fol. 100-107, 29-49; 50-70; 71-100; 108-119. Il manque la *Causa I*.
Cette *Summa* est décrite dans F. SCHULTE, *Dritter Beitrag*, p. 59.
4. *Summa Decreti*, C. IX, q. 1 dans ms. P. II. 15 de Bamberg, fol. 74 v.
5. Jean de Faenza.

ecclesie, sed executionem non. Ratio est quia effectus dicitur caracter ordinis qui anime imprimitur, unde non potest per inhibitionem alicui auferri, unde etiam depositus si confitiat, confectum est, ut Distinct. L, *Accedens* [c. 10].

La doctrine de Roland, de Rufin et de Jean de Faenza continuait à être mentionnée dans les écoles, mais on en faisait la critique sans ménagement. Ainsi en est-il dans les *Quaestiones decretales* composées en France, vers la fin du XIIe siècle. On y lit : « De sacramento dignitatis tantum id est ordinis, inter iuris canonici peritos multa est dissentio quoad veritatem sacramenti, non autem quoad effectum. » Suit le résumé de la doctrine de Jean de Faenza. Puis l'auteur ajoute :

Sed ab his queratur ratio diversitatis quare is qui ultimam manus impositionem accipit in ordinatione heresiaca [ordinem] accipiat et ordinem dare non potest. Respondent : etiam, ratione diversitatis que sic assignatur, videlicet quia is qui postremo in heresi ordinatur ab eo ordinatur qui aliquando habuit executionem, puta qui ultimam manus impositionem in Ecclesia [accepit] et postea lapsus est in heresim. Ceterum secundus ab eo ordinatur qui nunquam acceperat executionem, unde ab eo nichil suscipit. *Licet enim in aliquo possit ordo esse sine executione, non tamen ordo conferri potest sine aliquando habita executione*[1].

Comme on l'a vu, Gandulph n'a pas eu de peine à écarter cette prétendue explication, qui, en réalité, n'explique rien. L'auteur des *Quaestiones* suit la doctrine de Gandulph. Il indique pourtant des raisons qu'on pourrait invoquer à l'appui de la doctrine de Jean de Faenza : « Ad tuendum vero Magistri Jo[hannis] opinionem dici potest quod[2]... »

VI. — Doctrine de saint Raymond de Pennafort.

C'est saint Raymond de Pennafort qui a donné le dernier coup à la théorie bolonaise, dans la première moitié du XIIIe siècle. Raymond fut amené à s'occuper des ordinations conférées en dehors de l'Église. Comme Robert de Flamesbury, il y fut amené en écrivant un pénitentiel. C'est la célèbre *Summa de paenitentia et matrimonio*. On y lit :

1. Ms. P. II. 4, fol. 28 v., de la Bibliothèque royale de Bamberg. Cf. plus haut, p. 319. Cette explication ressemble beaucoup à celle de la *Summa Lipsiensis*. C'est que les deux dépendent d'une Glose de Jean de Faenza.
2 *Ibid.*, fol. 29 r.



Nota quod Joannes et Roffredus [1] dixerunt quod episcopus haereticus qui recepit ultimam manus impositionem, id est ordinem episcopalem, in Ecclesia, ordines confert sed non ordinis executionem; si autem extra, nihil confert, nec ordinem nec ordinis executionem, quia nihil receperat... Dicas ergo cum Laurentio, Vincentio et aliis fere omnibus, quod, seu quis recipiat ultimam manus impositionem in Ecclesia seu extra, dum tamen formam Ecclesiae servet in ordinando, et in forma Ecclesiae fuerit ordinatus, semper verum ordinem confert, sed non ordinis executionem, et hoc sive scienter, sive ignoranter alius ordinetur ab eo.

Unde regulariter teneas quod episcopi et sacerdotes, sive sint excommunicati, sive haeretici, sive depositi, vera conferunt sacramenta, dum tamen in forma Ecclesiae [2].

La saine théologie l'emportait. Toutefois, dans les écoles de droit d'Italie et surtout à Bologne, on avait trop discuté sur la nécessité de la « licentia ordinis exsequendi » quant à la validité de l'exercice de l'ordre, pour qu'il n'en restât pas quelque chose. Roland, Rufin, Jean de Faenza, Bernard de Pavie avaient fait de la « licentia ordinis exsequendi » une condition de validité de l'ordre. Ils avaient admis que cette « licentia » se perdait *ipso facto* dans le schisme ou l'hérésie. De là l'arrêt de la transmission du pouvoir d'ordre dans le second évêque hérétique. Gandulph, Huguccio, Raymond de Pennafort ont fait écarter cette idée.

Mais elle a survécu sous une autre forme. Le retrait de la « licentia ordinis exsequendi » a été réservé à une intervention extraordinaire du pape. Du fait de cette restriction, ce retrait de la « licentia » a vu ses effets singulièrement aggravés. On a admis que le pape pouvait lier, d'une manière complète, non seulement le pouvoir d'ordre des évêques et des prêtres, mais encore le pouvoir de tout homme de baptiser.

VII. — Droit de veto à l'administration des sacrements.

En 1245, après le concile de Lyon, Innocent IV (1243-1254) a composé son *Apparatus* qui a joui, au moyen âge, de la plus grande autorité parmi les canonistes. On y trouve la théorie suivante, qui reproduit, singulièrement accentuées, les

1. De ces deux noms propres, le premier désigne Jean de Faenza; Roffredus est un canoniste italien († après 1243); cf. HURTER, *Nomenclator literarius* etc., col. 299, Innsbruck, 1906. Dans ce livre, le P. Hurter fait deux personnages d'un seul et même Roffredus (*Ibid.*, col. 299 et 251, n. 1; p. XI et XIII, et CLI). *Ibid.*, col. 299, lire *Aretii* au lieu de *Fretii*. Sur Laurentius et Vincentius, cf. *Ibid.*, col. 251 et 301.

2. *Summa de paenitentia et matrimonio*, libr. I *De peccatis adversus Deum*, c. *De haereticis et ordinatis ab eis*, § 9, p. 37 et 38 (Paris, 1720).

doctrines de Roland et de Rufin. Le droit est attribué au pape de déterminer des empêchements dirimants pour tous les sacrements, y compris le baptême, comme pour le mariage :

Alii dicunt quod si *Papa prohibet episcopum chrismare, quod postea chrismando non confert characterem.* Licet enim Papa non possit tollere sacramentum confirmationis, potest tamen circa illud, ut in forma et in personis et in diebus a quibus et in quibus conferri debeat, suas constitutiones facere, ut notatur infra (*De baptismate* cap. I). Et si potest circa personas conferentes aliquid statuere, ergo *certae personae vel etiam episcopo potest potestatem auferre chrismandi. Idem dicunt de baptismo.* Tamen si papa talia faceret sine causa magna et aliis nota, non debet sustineri, tanquam faciens contra generalem statum Ecclesiae. De episcopo autem non credunt quod, si prohibet aliquem a baptizando, quod propter hoc minus baptizatus est, non enim episcopus potestatem habet super hoc aliquid constituendi sicut papa.

Hoc autem dicunt papam posse per illud privilegium ei divinitus datum : « Quodcumque ligaveris super terram etc. » Quod sic intelligitur : Quodcumque ligaveris per constitutiones vel praecepta. Ei enim in omnibus obediendum est in spiritualibus, et in his quae ad animam spectant, nisi contra fidem vel his specialiter prohibita sint. Et quidem *satis bene videntur dicere* in eo quod dicunt quod possunt facere constitutiones Summi Pontifices super praemissis, et, eis factis, si constituatur quod non valeant sacramenta a talibus collata, non valebunt. *Idem bene fatemur quod possunt episcopos prohibere a chrismando, vel sacerdotes a baptizando*; sed in hoc non valet prohibitio sine constitutione quod non teneat sacramenti collatio etiam si fiat contra mandatum episcopi [1].

Et cave tibi quia non dicimus quod Ecclesia infigat characterem animae, sed solus Deus; sed Ecclesia potest facere constitutiones super baptismo non quod non sit (vel) sed quod non credatur omnibus. Tamen circa baptismi collationem potest facere constitutiones et praefigere formas, quas quia Deus ratas habet et quia bonae sunt, eis infigit characterem qui secundum tales constitutiones baptizati sunt. Idem facit Ecclesia in matrimonio et in aliis sacramentis et dispensat in voto et iuramento et in omnibus aliis fere, nisi contra fidem; de quibus alias notatur [2].

Ainsi donc, le pape aurait le droit d'empêcher les évêques de confirmer et d'ordonner, et les prêtres, de baptiser. C'est là

1. INNOCENTII IV... *In quinque libros decretalium apparatus* (L. I Decretalium, c. *Quanto*. De consuetudine), p. 22 r., Lyon, 1578.

2. *Ibid.* (L. III de baptismo, *Si quis puerum*), p. 295 r. Cette théorie est approuvée, au XVe siècle, par Nicolas Tedeschi, canoniste et archevêque de Palerme († 1445). « Innocentius concludendo dicit quod aut Papa facit legem per quam tollit hanc potestatem episcopis et nihil ageret episcopus postea conferendo. Aut simpliciter prohibet episcopis ne facerent, et tunc prohibitio non impediret impressionem characteris. — Puto tamen quod Innocentius habet optimam sententiam in hac sua distinctione. Nam faciendo legem et auferendo per legem potestatem episcopis, nihil potestatis quoad actum prohibitum remanet ipsis episcopis. Sed quando simpliciter prohibet, non tollit potestatem, sed interdicit exercitium. Merito hoc casu imprimitur character, non obstante prohibitione Papae, quia simplex prohibitio non impedit impositionem characteris in habentem potestatem. » Dans ABBATIS PANORMITANI *Commentaria primae partis in secundum Decretalium librum*, t. I, pars II, p. 94 v., Lyon, 1586.

une réglementation et, par suite, une limitation de l'efficacité sacramentelle *ex opere operato*. En ce temps-là les canonistes ne suivaient pas toujours la doctrine des théologiens. Enfin cette théorie en dit long sur l'augmentation de l'autorité pontificale depuis Grégoire VII et Urbain II.

CHAPITRE XX

L'ENSEIGNEMENT A PARIS.

L'usage qu'avaient les étudiants du moyen âge de passer d'une école à une autre, devait forcément amener des échanges d'idées et de doctrines entre Paris et Bologne. On a vu ce que Roland et Omnebene doivent à Abélard. Au XII[e] siècle, on a reproché à tel maître de Paris, qui avait fait un voyage à Bologne, d'en être revenu avec des idées nouvelles [1]. Sur la question présente, on ne constate pas d'influence sérieuse de l'École de Bologne sur les théologiens de Paris. Un ancien élève de Bologne, devenu maître à Paris, a mentionné dans ses *Sentences* la théorie bolonaise. C'est Pierre Lombard. Mais cette doctrine n'a guère été remarquée dans les *Sentences* : fait remarquable, car le livre de Lombard était, après la Bible, le thème obligé du professeur de théologie, dans les écoles du moyen âge.

I. — **Pierre Lombard.**

Quant à la valeur des ordinations conférées en dehors de l'Église, Lombard est un rapporteur très exact des opinions qui avaient cours de son temps. Il déclare tout d'abord : « Hanc quaestionem perplexam ac pene insolubilem faciunt doctorum verba, qui plurimum dissentire videntur. » Viennent ensuite deux séries de témoignages traditionnels : ceux qui semblent prouver qu'en dehors de l'Église il n'y a pas de transmission du pouvoir d'ordre, et ceux qui semblent prouver la thèse contraire.

1. Parlant de ses maîtres de Paris, Robert de Melun et Albéric de Reims, Jean de Salisbury ajoute : « Unus eorum profectus Bononiam dedidicit quod docuerat, siquidem et reversus dedocuit. An melius, iudicent qui ante et postea audierunt. » Dans *Metalogicus*, II, 10, *P. L.*, t. CXCIX, col. 867.



Lombard se décidera-t-il en faveur de l'une de ces deux thèses? Non, il se contentera d'énumérer les opinions des écoles; il en donne quatre. Ici il faut transcrire, parce que Lombard passe en revue les théories qui ont partagé les esprits jusqu'au milieu du XIII[e] siècle :

Haec quidam ita determinant : dicunt enim haereticos accepta sacerdotali vel episcopali unctione, ab Ecclesia recedentes, Baptismi quidem dandi ius retinere, sed non habere facultatem tribuendi sacros ordines, consecrandi Dominicum corpus, postquam praecisi et damnati sunt ab Ecclesia, sicut degradatus episcopus non habet potestatem largiendi sacros ordines, facultatem tamen baptizandi non amisit.

Cette première théorie a été celle de beaucoup de théologiens français; il n'est pas étonnant qu'elle soit mentionnée en premier lieu.

Alii vero dicunt sacramenta ab haereticis et praecisis secundum formam Ecclesiae celebrata, vera esse et rata, quia recedentes ab Ecclesia, ius ordinandi et consecrandi non perdiderunt, et qui sic ab haereticis ordinantur, cum redeunt, iterum ordinandi non sunt.

C'est la solution véritable, celle qui devait prévaloir après de longues discussions [1].

Nonnulli vero tradunt illos haereticos qui in Ecclesia ordinati sunt, ius ordinandi et consecrandi, etiam cum separati fuerint, habere. Qui vero in schismate vel haeresi positi ab eis ordinati et inuncti fuerint, illo iure carent. Ideoque cum ordinare volunt, vulnus potius infligunt quam gratiam conferunt [2].

Quels sont les auteurs désignés par ce pronom indéfini *nonnulli*? Conformément aux habitudes de son temps, Pierre Lombard ne le dit pas. Mais nous sommes en droit de penser qu'il fait ici allusion à l'enseignement de l'École de Bologne. A cette date, seuls les Bolonais enseignaient cette doctrine. C'est eux que Lombard a en vue. Mais on ne peut pas prouver qu'il ait connu l'un ou l'autre des ouvrages de Roland.

Maître Bandinus a écrit, dans la seconde moitié du XII[e] siècle, un abrégé des *Sentences* de Pierre Lombard. Au sujet des ordinations faites en dehors de l'Église, il mentionne les autorités opposées citées dans les écoles et ajoute :

1. Lombard indique ensuite une troisième opinion. Elle est assez semblable à la seconde, et paraît avoir été celle de Gratien.
2. *Sententiae*, l. IV, dist. XXV, *De ordinatis ab haereticis*, § 3, dans *P. L.*, t. CXCII, col. 907.

Sed haec contrarietas multis modis conquiescit. Aut enim praedicti auctores [ceux qui nient la validité] de haereticis *sententia praecisis* loquuntur, Augustinus autem de iis qui tantum pravitate sui sensus a fidei puritate divisi sunt; — aut praedicti de haereticis sub alia forma sacramenta celebrantibus loquuntur, Augustinus vero de his qui, in celebrando, formam Ecclesiae servant; — aut praedicti ad effectum sacramentorum respexerunt, quae illicite tractantibus inania sunt, Augustinus vero ea dixit vera et recta quantum ad se; — vel *praedicti de his haereticis loquuntur qui extra Ecclesiam, Augustinus vero de his qui intra Ecclesiam ordines acceperunt*[1].

On ne peut pas reprocher à Maître Bandinus d'imposer ses opinions au lecteur. Celui-ci a le choix entre quatre solutions, dont la troisième et la quatrième sont inconciliables. La quatrième opinion est celle de Roland.

II. — Étienne de Tournai.

Entre 1160 et 1170, Étienne de Tournai a composé sa *Summa Decreti*[2]. Né entre 1118 et 1135, à Orléans, Étienne étudia à Paris, alla ensuite compléter ses études de droit à Bologne, enseigna à Chartres, puis à Orléans (1152-76), fut abbé de Sainte-Geneviève à Paris (1176-91), et mourut évêque de Tournai, en 1203. Au moment où il écrivit sa *Summa Decreti*, probablement à Orléans, Étienne était au courant de la culture de son temps[3]. Il avait bénéficié de la formation de Paris et de Bologne. Dans cette dernière ville, il avait été l'élève de Rufin et avait connu la *Summa Decreti* de Roland. Étienne allait-il reproduire servilement l'enseignement de ces deux maîtres? Il n'en est rien.

Quant à la valeur des ordinations faites en dehors de l'Église, Étienne donne la doctrine qu'on peut regarder comme celle des écoles françaises de son temps :

1. Dans *P. L.*, t. CXCII, col. 1105. Sur les manuscrits de Bandinus, voir H. DENIFLE, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, t. I, p. 438.

2. H. SINGER, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, p. CXV-CXVI. Sur Étienne de Tournai, cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XV, p. 524, et *P. L.*, t. CCXI.

3. Plus tard, lorsqu'il fut abbé de Sainte-Geneviève, il semble bien qu'il retardât. C'était le moment d'une grande activité intellectuelle dans les écoles séculières de Paris. L'abbé surveillait avec défiance les argumentateurs de l'Ile Notre-Dame et du Petit-Pont. En théologie, la méthode dialectique, qui devenait prépondérante, l'inquiétait. En droit canon, il déplorait l'introduction de nouvelles collections de décrétales, et la diminution de crédit du *Décret* qu'il avait si bien expliqué. Cf. les lettres d'Étienne relatives à ces questions dans le *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 42 et suiv. (Paris, 1889).

Notandum quod eorum qui ordinantur a simoniacis vel aliis haereticis in forma Ecclesiae ordinantibus, alii ordinantur ab his quos tolerat Ecclesia, alii ab his quos non tolerat Ecclesia. Ordinati ab his quos tolerat Ecclesia... veram ordinationem habent... quoniam et in forma Ecclesiae, et ab habente potestatem ordinati sunt.

Qui ordinantur ab his quos non tolerat Ecclesia, aut ordinantur ab excommunicatis et non exauctoratis, aut exauctoratis et excommunicatis.

Qui ab excommunicatis et non exauctoratis, aut scientes aut nescientes; si *scientes*, deponuntur, utpote qui nomen officii et ordinem sine effectu gratae perceperunt; qui *ignorantes*, per manus impositionem in ordinem confirmantur, nisi sit crassa et resupina ignorantia, et quae non caderet in constantem virum et perfectum; talis ignorantia non excusatur.

Qui ordinantur ab excommunicatis et exauctoratis, aut scientes aut ignorantes; et si *ignorantes*, excusantur apud Deum, si non ad illam ignorantiam propria culpa devenerunt, non autem excusantur apud ecclesiam, nisi sit iusta et probabilis ignorantia; quae si fuerit, REORDINENTUR, quoniam et sine culpa sunt et nihil in priori ordine susceperunt. Si *scientes*, aut sponte, aut coacti; qui sponte, nihil accipiunt nec postea promoveri possunt; de misericordia tamen, si eos paenituerit et alias digni fuerint, in prioribus ordinibus, si quos habebant, sine spe promotionis recipiuntur. Qui vero coacti, aut statim, quando licet, resipiscunt et ad ecclesiam fugiunt, aut moram voluntariam cum ordinatoribus suis faciunt. Qui statim resipiscunt, si alias digni fuerint, REORDINANTUR; qui moram ex voluntate faciunt, et a suis ordinibus, si quos *habuerant,* deponuntur, et ad altiores non procedunt.

Quae de exauctoratis et excommunicatis diximus, intelligimus etiam de simoniacis illis et haereticis, qui, per generalem sententiam in synodo vel concilio promulgatam, cum haeresi sua damnati sunt. Talis enim damnatio pro exauctoratione habetur, quamdiu per manus impositionem ecclesiae non reconciliatur. Nota, neque exauctoratis, neque non ordinatis, neque extra formam ecclesiae ordinatis ordinationem aliquam esse, aliquidve dignitatis vel gratiae conferre [1].

Étienne de Tournai admet donc qu'en dehors de l'Église, ont le pouvoir d'ordonner, tous les évêques qui n'ont pas été « exauctorati », c'est-à-dire dégradés, ou frappés d'une sentence conciliaire leur interdisant d'exercer leur ordre. En parlant ainsi, Étienne est d'accord avec Roland et Rufin. Mais il refuse de les suivre, lorsqu'ils affirment qu'une ordination est nulle *ipso facto,* si elle a été faite en dehors de l'Église, par un évêque non consacré par les catholiques. Il leur accorde simplement une courte mention : « Quidam dicunt catholicos transientes ad haeresim ordinare posse; semper haereticos, non [2]. » C'est donc très délibérément qu'Étienne écarte, sur ce point, l'enseignement de l'École de Bologne.

Une fois son système arrêté, Étienne l'applique avec beaucoup

1. F. Schulte, *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani,* p. 122-123 (Giessen, 1891). Cette édition peut rendre de grands services, mais ne saurait être regardée comme définitive.
2. *Ibid.,* p. 127.



de suite. S'agit-il d'interpréter la réordination de Daibert par Urbain II, il écrit : « Daibertus iste a simoniaco et haeretico *extra formam Ecclesiae* diaconus factus erat, et ideo, quia nihil acceperat, a Summo Pontifice fit diaconus. *Vel Nezelon exauctoratus erat* et iam nihil in ordinatione sua contulerat [1]. »

Quant à la validité de l'Eucharistie célébrée en dehors de l'Église, Étienne refuse de prendre parti :

> Utrum autem praecisi corpus Christi perficiant, non minor huius quaestionis dubitatio est. Nam et orthodoxi Patres videntur discordare, et nostri etiam temporis catholici doctores in eo articulo contradictorie dissentiunt. Nihil ergo in utramlibet partem temere asserentes, hoc nobis videri non diffitemur, ut, quoad tolerantur ab Ecclesia, et eorum ordinationes ratae habeantur, et consecrationes ecclesiarum non nihili pendantur [2].

III. — La « Summa Parisiensis ».

Vers le temps où Étienne de Tournai écrivait sa *Summa* et probablement un peu après, entre la mort de Pierre Lombard (1160 ou 1164) et la nomination du professeur de Paris, Gérard Pucelle, à l'évêché de Coventry, en Angleterre (1181-82), un canoniste de Paris, dont le nom est resté inconnu, composait une *Summa Decreti* qui s'est conservée, dans un manuscrit de Bamberg. Cet ouvrage nous transporte dans un milieu tout différent de celui d'Étienne de Tournai. L'auteur anonyme a vécu dans le monde scolaire de Paris, qui a tant inquiété l'abbé de Sainte-Geneviève. Il cite Pierre Lombard, Gérard Pucelle et même Gilbert de la Porrée, l'ancien professeur de Paris et ami d'Abélard, celui-là même qui, devenu évêque de Chartres, avait dû, devant deux conciles, donner des gages de son orthodoxie, sur la demande de saint Bernard. Cet auteur anonyme donne une doctrine analogue à celle d'Étienne de Tournai [3].

1. *Ibid.*, p. 157.
2. *Ibid.*, p. 265. Sur le § 2 du *Dictum Gratiani*, C. I, q. I, c. 97 *post*, Étienne de Tournai écrit (*Ibid.*, p. 140), à propos de l'opinion de Gratien qui identifiait la déposition et la suspense : « Dicunt *quidam* hoc interesse inter depositionem et suspensionem quod inter deportationem et relegationem; ut scilicet, sicut deportatio est in perpetuum, sic et depositio; et sicut relegatio ad tempus, ita et suspensio... Differunt tamen, nam depositus nec sibi nec aliis conficit [Eucharistiam], suspensus vero, etsi non sibi, sed tamen aliis. » Parmi ces *quidam* il faut ranger Gandulph de Bologne, cf. p. 322. En revanche, l'opinion soutenue ici par Étienne de Tournai est celle de Roland. Cf. p. 305.
3. C'est le ms. P. II. 26 de la Bibliothèque royale deBamberg. Cette *Somme* est décrite dans F. SCHULTE, *Zweiter Beitrag*, p. 114 et suiv.

A propos du texte de Gratien, C. I, q. 1, c. 17, il écrit :

Distinctio hic adtendenda que in pluribus locis huius cause necessario est repetenda. Hereticorum alii occulti alii manifesti. Manifestorum alii sunt infra ecclesiam, alii extra. Eorum qui extra ecclesiam sunt, alii se ipsos precidunt ab ecclesia, alii iudicio ecclesie eiecti sunt. Item eorum qui iudicio ecclesie precisi, alii simpliciter excommunicati, alii depositi vel degradati.

Ordinati ab heretico occulto vel ab illo quem sustinet ecclesia veros ordines accipiunt, et quidquid tales fecerint, qui infra ecclesiam sunt, ratum erit.

Cum autem suspensi fuerint vel si seipsos precidunt, vel iudicio ecclesie eiecti, ita tamen quod non depositi vel degradati, potestatem retinent, executionem vero amittunt. Id est possunt quidem dare ordines et cetera sacramenta celebrare et vera erunt sacramenta, scilicet vere ordinabunt, verum etiam corpus Domini conficient et sic in ceteris, sed executionem non habebunt, id est ius illud faciendi, et ideo si executur, ad dampnationem suam faciunt. — Ordinati autem a talibus ignorantes vel violenter attracti vere ordinantur, et revera gratiam spiritualem et potestatem et executionem accipiunt. — Qui vero scienter a talibus ordinantur, ordinantur quidem vere et potestatem accipiunt, non autem executionem. Dubitatur tamen de talibus utrum, si forte presumpserint celebrare sacramentum corporis Domini, an vere conficiant necne. Videtur tamen quod vere conficiant, et hii si revertantur ad ecclesiam, forte dispensatione recipi possunt.

Qui autem depositi sunt vel degradati, si aliquod sacramentum celebrare presumunt, nichil agunt et a talibus ordinati nichil accipiunt.

L'auteur applique avec suite sa doctrine, par exemple, à la validité de l'Eucharistie :

Postquam enim convictus et depositus fuerit [presbyter], revera inaniter dicetur sacerdos, quia et si tunc etiam ipsa verba canonis in altari proferat, nichil tamen consecrabit. Hoc inquam dico si iudicio ecclesie deponitur vel degradatur, que est species depositionis; quia si suspensus fuerit ab officio suo vel etiam ei interdictum fuerit officium, si interim presumpserit conficere et missam celebrare, executionem quidem habet et vere conficit, tamen ad perniciem suam [1].

Il l'applique aussi à la réordination de Daibert :

Inducit Gratianus, ad formandam questionem, illud decretum de Daberto, qui cum fuerat ordinatus a Nezelone heretico, postea est reordinatus. Sed forte ordinator ille depositus fuerat, unde subditur in decreto *nichil habuit* etc. Gratianus tamen subtilius determinat quod sunt quidam ordines qui dantur per unctionem ut presbyteratus et supra, et ibi non potest fieri reordinatio. Sunt alii qui dantur per distributionem vasorum vel similium sine unctione aliqua, velut diaconatus et infra, et in illis potest esse reordinatio, sicut factum est de Daiberto. In hac determinatione non omnes laudant Gratianum [2].

1. Cod. Bamberg, P. II. 26, fol. 26 r., à propos du *Décret* C. I, q. I, c. 2.
2. *Ibid.*, fol. 32 v., à propos de C. I, q. VII, c. 24.

De plus, l'auteur anonyme distingue soigneusement entre la déposition et la dégradation[1].

IV. — La « Summa Monacensis ».

Pour connaître la doctrine des canonistes français, il faut tenir compte d'une *Summa Decreti* qui se trouve dans le manuscrit latin 16084 de la Bibliothèque de Munich. Cet ouvrage anonyme a été désigné sous le nom de *Summa Monacensis* par M. H. Singer, qui l'a étudié en détail[2]. D'après lui, cet ouvrage aurait été composé de 1160 à 1170. Ce serait un ouvrage de l'école française, attestant une manière très personnelle, et se rattachant à l'ancienne méthode, celle du temps où les canonistes étaient, en même temps, théologiens. Il serait postérieur à la *Somme* d'Étienne de Tournai, et antérieur à celle de Jean de Faenza, et aurait été utilisé dans l'enseignement. Huguccio et Sicard de Crémone l'auraient mis à contribution, et lui auraient fait des emprunts.

Presque tous ces renseignements sont à retenir; peut-être faudrait-il les compléter de la manière suivante : la *Summa Monacensis* n'est pas une œuvre originale; c'est une adaptation française d'un ouvrage italien. Par suite, il n'y aurait pas une dépendance directe entre cette *Somme* et celle d'Huguccio, mais les deux dépendraient d'une source commune[3].

1. *Ibid.*, fol. 34 r. : « Aliud est deponere et aliud est degradare, vel sicut quidam alii dicunt exauctorare. Deponi potest absens; degradatur aliquis quum ei manu auferuntur insignia, ut baculus, mitra; quod absenti non potest fieri. »
2. H. SINGER, *Beiträge zur Würdigung* etc., p. 372-379 donne la description du ms. latin 16084 de la bibliothèque de Munich; p. 380-440 donne une analyse et des extraits de ce même manuscrit, ainsi que des observations critiques.
3. Je crois que cette conclusion ressort du rapprochement de textes qui est fait par M. Singer, dans l'article cité à la note précédente (*Beiträge*, p. 437, n. 217). On admettra difficilement que le texte de la seconde colonne dérive de celui de la première. Le texte de la *Summa Monacensis* est un abrégé maladroit du texte transcrit par Hugues.

SUMMA HUGONIS	SUMMA MONACENSIS
Dubitari potest quid iuris sit [si] qui ita convenerunt : puta usque ad decem annos vel quamdiu voluerint. Ad quod dicendum, temporis adiectione vel quandocumque divertendi mentione, vitiatur contractus, ut ipso iure nullus sit contractus. Sic enim contrahendo agunt ut nil agant; paciscuntur enim contra naturam ipsius substantiae contractus, quippe coniugium individuam vitae consuetudinem desiderat.	Si ergo aliqui sic contrahunt scilicet usque ad decem annos vel quamdiu voluerint, non est matrimonium. Adiectio enim temporis vel divertendi quando voluerint vitiat contractum ut ipso iure nullus sit. Omnis enim contractus vitiatur, si contra substantiam et naturam ipsius aliquid adiciatur... Paciscuntur enim contra substantiam et naturam ipsius matrimonii; coniugium enim desiderat individuam vite consuetudinem.

La *Summa Monacensis* rejette la doctrine de Rufin et donne la solution véritable :

C. I, q. 1, c. 5 : Quando[1] aliquis ordinatur ab aliquo preciso [scilicet heretico], refert, an in forma ecclesie an extra ; item si in forma ecclesie, refert secundum Rufinum, utrum ab eo ordinaretur, qui ultimam manus impositionem acceperit..... [in ecclesia] vel non. Si ab eo qui u. m. i. a. [2], ordinati sunt, sacramentum quidem susceperunt, sed non rem sacramenti. [*Si ab eo qui non suscepit neutrum recipit*[3]]. Sed melius est ut distinguatur, utrum in forma ecclesie vel non. Si enim in forma ecclesie aliquis a preciso ordinatus est, sacramentum et non virtutem sacramenti suscipit, ut ex illo cap. Augustini : *Quod quidam* [C. I, q. 1, c. 97] habetur.

L'enseignement de la *Summa Monacensis* mérite d'être remarqué, parce qu'il a eu une grande influence. Cette *Somme* anonyme a été souvent utilisée et copiée. C'est un fait qui n'a pas jusqu'ici été remarqué. C'est ainsi que le passage cité plus haut est transcrit dans une *Somme*[4] anonyme, dont MM. Schulte et Singer[5] placent la composition entre 1179 et 1187.

La théorie bolonaise n'avait à Paris aucun succès. On le voit encore mieux par la *Summa Decreti* de Pierre de Salinis[6]. C'est un ouvrage qui a été classique à Paris, au XIII[e] siècle[7]. Or il reproduit la doctrine d'Huguccio, et rejette très nettement celle de Jean de Faenza[8].

Si, à la fin du XII[e] siècle, la doctrine de Roland, de Rufin et de Jean de Faenza était de plus en plus abandonnée à Bologne, il est assez naturel qu'elle n'ait pas eu un grand crédit à Paris. On peut juger de l'opinion des écoles de Paris à cette époque par les *Sommes* du Prévostin, de Guillaume d'Auxerre, et par le Pénitentiel de Robert de Flamesbury, pénitencier de Saint-Victor de Paris.

1. *Summa Monacensis*, fol. 14 v. ; cité par SINGER, *op. cit.*, p. 404.
2. C'est-à-dire : « Qui *ultimam manus impositionem acceperit* [in ecclesia] ».
3. J'emprunte ces mots, qui manquent dans la *Summa Monacensis* et qui sont les plus importants, à la *Summa* du ms. de Bamberg P. I. 11, fol. 84 v., qui donne le même texte.
4. C'est la *Somme* contenue fol. 75-95 du ms. P. I. 11 de la Bibliothèque royale de Bamberg. On en trouvera la description dans Fr. SCHULTE, *Zweiter Beitrag*, p. 138 et suiv. La même *Somme* est contenue dans fol. 1-9b du ms. Ye. 52. de la bibliothèque de l'Université de Halle. On en trouvera une analyse plus étendue que la précédente, dans Fr. SCHULTE, *Dritter Beitrag*, p. 43 et suiv. M. SINGER, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, p. LIV, n. 42, a déjà constaté un emprunt de la *Summa Bambergensis* P. I. 11 à la *Summa Monacensis*.
5. H. SINGER, Die *Summa... Magister Rufinus*, p. LVI.
6. Elle est contenue dans le ms. Bibl. Nat. *lat.* 3917 (XIV[e] siècle).
7. Il figure sur le catalogue tarifé des libraires de Paris. Cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 648 et 650.
8. PETRI DE SALINIS *Summa Decreti*, C. I, q. 7, c. 24 et C. IX, q. 1, c. 1, dans ms. Bibl. Nat. *lat.* 3917, fol. 71 r. et 104 r.

V. — De Pierre de Poitiers à Roland de Crémone.

Pierre de Poitiers, disciple de Pierre Lombard, a enseigné une quarantaine d'années à Paris. Il a été chancelier de l'Université, de 1193 à 1205. Or il n'était pas bien fixé sur les conditions de validité de l'ordre. En dehors d'une idée très inexacte sur la nature du pouvoir d'ordre, et dont il sera question plus loin, il paraît n'avoir eu que des vues très confuses sur ces questions. Dans ses *Gloses* sur les *Sentences* de Pierre Lombard, il écrit, à propos de la *Distinction* 25 du *Livre* IV : *De ordinatis ab haereticis* :

Haec questio magis est decretalis quam theologica... In hoc ei [Lombardo] omnes conveniunt : heretici possunt dare nostrum baptisma, si modo faciant in forma Ecclesiae; quidam et similiter sentiunt de confectione Eucharistiae, circa illos *qui benedictionem manus ordinati receperunt in Ecclesia*[1].

Dans ce texte, Pierre de Poitiers formule d'abord, avec toute la netteté désirable, une théorie qu'on rencontre souvent à cette époque : à savoir que la décision sur les conditions de validité de l'ordre relève de l'autorité de l'Église, et par conséquent du droit canonique, et non de la théologie. Les derniers mots du texte cité font allusion à la doctrine de Bologne.

Maître Prevostin (*Praepositivus* ou *Praepositinus*) était originaire de Crémone; il fut chancelier de l'Église de Paris, et, à ce titre, chef des écoles de la ville, de 1206 à 1209 environ[2]. Quant à la validité des sacrements administrés en dehors de l'Église, il enseigne, dans une *Somme* encore inédite :

Quidam[3] aliter respondent de ordine, aliter de eucharistia, distinguentes circa ordinem. Refert utrum hereticus recepit ultimam manus impositionem in Ecclesia vel extra.

Si in Ecclesia recepit, et ordinem habet et potestatem dandi. Si extra Ecclesiam, dicunt quod habet ordinem sed non potestatem, si tamen recepit ab eo qui ultimam manus impositionem in Ecclesia [habuit]. *Si recepit ab eo qui non habuit ultimam manus impositionem in Ecclesia, nihil recepit, quia dans potestatem dandi non habuit*[4].

1. *Gloses* de Pierre de Poitiers sur les *Sentences*, dans Bibl. Nat., *lat.* 14423, fol. 109 r. (XIIIe siècle).
2. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 65, 66 et 74.
3. Cette citation est tirée de la *Somme* du Prévostin, dans le ms Bibl. Nat. *lat.* 15738, fol. 80 v. Ce ms. est du XIIIe siècle.
4. L'auteur parle ensuite de l'Eucharistie : « De Eucharistia autem non distinguunt dicentes quod non nisi catholicus potest hoc sacramentum conficere.

Nobis videtur consentiendo [fol. 81 r.] Augustino quod hereticus omnia sacramenta et habeat et conferat, dummodo in forma ecclesie faciat et potestatem habeat. Potestatem autem [habet] non tantum qui ultimam manus impositionem recepit in ecclesia, sed secundus et tertius et usque ad infinitum. Quod dicimus ex autoritate septime synodi, ubi Therasius patriarcha dixit quod in sede Constantinopolitana fuerint quinque episcopi omnes heretici, unus post alium ordinati, tamen ab eis in ordinibus suis recepti sunt. Non est credibile quod omnes hi fuissent ordinati ab iis qui ultimam manus impositionem recepissent in ecclesia.

Quod obiciuntur illud Innocentii et alia, sic exponimus quod *vulneratum caput* habet qui ab heretico recipit scienter, quia sine peccato non recipit. Ordo non est ei honor sed honus. Quod dicit Cipriamus : *Inania sunt* etc., ibi intelliget quantum ad effectum. Cipriamus tamen in hac parte reprehensus fuit, ut dicit Augustinus, quia putabat quod nullum sacramentum esset verum apud hereticum, nec baptismus. Nunc ad illud Pelagii : *Si veritate duce* etc., sic intellige non est ei corpus verum[1].

C'était tout à fait la bonne doctrine. On ne sera pas étonné de la rencontrer aussi dans l'abbaye de Saint-Victor, située dans la campagne, tout près du mur de Paris. Sans doute les études y avaient beaucoup baissé, depuis les temps d'Hugues et de Richard. Mais on y accordait beaucoup d'attention à la morale et à l'administration de la pénitence. L'usage s'était établi que les étudiants de Paris vinssent à Saint-Victor, pour s'y faire absoudre. Innocent III avait approuvé cet usage, et conféré des pouvoirs spéciaux au prêtre pénitencier de l'abbaye. A la fin du XII[e] et au début du XIII[e] siècles, ce pénitencier était Robert de Flamesbury, un ancien camarade d'études d'Étienne de Tournai. Il se trouva tout naturellement amené à écrire un *Pénitentiel*[2], ou recueil méthodique de cas de conscience.

Le livre troisième de ce recueil est consacré au sacrement de l'ordre. On y lit plus d'une discussion singulière[3]. Quant aux

quia sacramentum est unitatis, et hoc dicunt innitentes verbo Pelagii dicentis : « si veritate duce dirigimur, non est verum corpus Christi quod conficit scismaticus. » Hoc quidam dicunt de consecratione ecclesie innitentes verbo Johannis papae et beati Gregorii qui ecclesias Arrianorum consecrari praecipiunt. »

1. L'auteur fait ici allusion à des faits ou à des textes cités plus haut, p. 69, 80, 108, n. 6.

2. Les citations suivantes sont empruntées au ms. Bibl. Nat. *lat.* 3529 (XIV[e] siècle). En voici le titre : « Incipit liber penitentialis Magistri Roberti de Flamesbure canonici Sancti Victoris Parisiensis et penitentiarii. »

3. Voici les divisions du livre troisième : « (fol. 18 v.) Incipiunt capitula tercii libri. Quid sit ordo. Que exigantur ad ordinem et sint de substantia ordinis. Que impediunt ordinem et ordinis executionem. Que impediant executionem tantum. (fol. 19 r.) : Que exigantur ad ordinem et sint de substantia ordinis. De sexu. De baptismo, prima tonsura.

(Fol. 19 v.) : *Sicut baptismus est fundamentum omnium sacramentorum, ita et secundum quosdam prima tonsura est fundamentum omnium ordinum et illa non habita, nullus ordo suscipitur.* Unde si aliquis, non habita prima tonsura, accedit



conditions de validité de l'ordre, l'auteur dépend étroitement de la *Summa Decreti* d'Huguccio. Il écrit [1] :

Potestas ordinandi est de substantia ordinis, sed nota quod quandoque potestas ordinandi in aliquo omnino non est, ut in non sacerdote quantum ad coronam conferendam, et non episcopo quantum ad ordines ulteriores. Episcopo catholico et catholice viventi inest potestas ordinandi soluta et libera in suo episcopatu. In alieno est ligata... Ligatur etiam ista potestas in suspenso, scismatico, excommunicato et heretico. Ligatur, inquam in istis, ordinandi potestas, quia uti non possunt, id est non debent ordinare. *Utrum tamen ordines conferant questio est, et maxime de heretico de quo diverse sunt opiniones.* Dicunt aliqui : si accepit quis ultimam manus impositionem, id est ordinem episcopalem, qui sic dicitur quia post illum nullus ordo confertur [fol. 20 v.]; si ergo illam accepit in Ecclesia, id est, in unitate Ecclesie, ordinem confert; si extra, non, et qui ab illo accepit nihil accepit... Hugo [2] dicit quod quilibet episcopus sive excommunicatus sive non, sive catholicus sive heretictus, sive ultimam manus impositionem accepit in ecclesia sive extra, ordinem confert. Similiter et ordinatus ab illo et sic in infinitum... Unde si cum talibus dispensetur, oportet eos recoronari ut habetur in predictis capitulis. Alii non debent reordinari.

Ego autem omnes tales tam ordinantes quam ordinatos, si ordinaverint vel ordinati fuerint in suspensione, scismate, excommunicatione, heresi, ad dominum papam transmitterem.

Une *Somme* des premières années du XIIIe siècle, et qui est probablement du cardinal Robert de Courçon [3], s'exprime avec toute la clarté désirable :

Haec est inconcussa regula et compago totius christianae religionis quod virtus sacramentorum non pendet de meritis ministrorum... Quod autem confectio [eucharistie] et ordinatio facta ab hereticis teneat habetur in C. IX, q. I, *Ordinationes* [c. 5] et in suis concordantiis [4].

ad acolitatum, postea ad subdiaconatum, deinde ad sacerdotium, nullum ordinem habet. Immo si vult in aliquo ordine ministrare, oportet quod suscipiat primam tonsuram et deinde acolitatum postea subdiaconatum et sic deinceps. Alii dicunt quod hoc totum falsum est et quod, non prehabita prima tonsura, quilibet ordo haberi potest... (fol. 20 r.) Ego omnes sine prima tonsura ordinatos ad dominum papam transmitto et ab omni amministratione suspendo. Idem facio de illis qui, prima tonsura a simplici sacerdote suscepta, ulteriores susceperunt ordines, nisi sint in partibus illis in quibus adhuc, de antiqua consuetudine, primam tonsuram benedicunt sacerdotes. »

1. *Ibid.*, fol. 20 r.

2. Il s'agit d'Huguccio, ancien professeur de Bologne et évêque de Pise.

3. Cette *Somme* est contenue dans plusieurs manuscrits. Les plus anciens (XIIIe-XIVe s.) : celui de la Bibl. Nat., *lat.* 14524 et celui de la Bibl. de Bruges, n. 247 attribuent l'œuvre à Robert de Courçon. Les ms. 1175 de Troyes et 62 d'Arras sont anonymes. Les ms. Bibl. Nat. *lat.* 3258 et 3259 attribuent l'œuvre à Pierre le Chantre; et le ms. 3203 du même fonds, à Simon de Tournai. Cette *Somme* n'est pas de Pierre le Chantre, puisqu'il est question de sa mort à un endroit. Cette *Somme* est bien plutôt de Robert de Courçon que de Simon de Tournai. Cf. B. HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibl. Nat.*, t. I, p. 167-185, Paris, 1890.

4. Bibl. Nat. *lat.* 3203, fol. 278 v. et 279 r. (XVe siècle).

Cependant la théorie de Rufin et de Jean de Faenza avait encore des partisans à Paris. Elle est adoptée par Simon de Tournai, maître de l'Université de Paris, qui écrivait la *Summa de sacramentis* dans les vingt premières années du XIIIe siècle :

Queritur an sacerdos excommunicatus vel hereticus ab ecclesia precisus conficiat... Sive scismaticus, sive hereticus vel excommunicatus nihilominus conficit, si in conficiendo servat formam ecclesiasticam, et secundum formam ecclesiasticam in ecclesia fuerit ordinatus *vel ab eo qui consecrationem in ecclesia receperit*. Semel enim sacerdos non degradatione nec excommunicatione nec heresi vel scismate potest non esse sacerdos [1].

Guillaume d'Auxerre, maître de l'Université de Paris († 1231), écarte la théorie française de la nullité des sacrements administrés par un excommunié :

Ultimo queritur utrum heretici ordinent aut non et vere conficiant... Ad hoc solvunt quidam sicut habetur in Sententiis, quod distinguendum est inter hereticos. Sunt enim quidam heretici precisi ab ecclesia, quidam non precisi... Sed quod solutio nulla sit probatur... Dicimus ergo quod si heretici servent formam ecclesie, sive sint precisi sive non, vera sacramenta dant [2]...

Frère Roland de Crémone est le premier des Frères Prêcheurs qui ait obtenu la *licentia docendi* à l'Université de Paris (1229). Il a enseigné à Paris et à Toulouse [3]. Le ms. 795 de la bibliothèque Mazarine contient les *Conclusiones Magistri Rolandi super IV libros sententiarum*. Quant à la validité des sacrements, elles contiennent la doctrine qui allait prévaloir dans les écoles du moyen âge :

Consequenter queritur utrum illi qui receperunt veros ordines in ecclesia et fuerunt veri episcopi, sed facti sunt scismatici et heretici, utrum existentes in heresi vere ordinent, et veros tradant ordines, et utrum vere confitian. Videtur quod non, quia auctoritates dicunt *Maledicam benedictionibus vestris*...

Sed contra dicunt omnes sancti quod heretici vere baptizant. Ergo eadem ratione vere confitiunt; ergo eadem ratione vere ordinant. Ita... dicit Gregorius quod sicut baptizati ab hereticis iterum non baptizantur, ita ordinati ab hereticis iterum non ordinantur.

Puis Roland écarte une opinion différente. Ce n'est pas celle des maîtres de Bologne héritiers de Roland, de Rufin et de Jean

1. Bibl. Nat., *lat.* 14886, fol. 48 r. (XIIIe siècle).
2. GUILIELMI ALTISSIODORENSIS *Summa aurea in quatuor libros Sententiarum*..., fol. 284 v. Impressa est Parisiis, maxima Philippi Pigouchcti cura, impensis vero Nicolai Vaultier et Durandi Gerlier alme Universitatis Parisiensis librariorum iuratorum (s. d.).
3. DENIFLE, *Die Universitaten des Mittelalters bis 1400*, p. 327, Berlin, 1885.

de Faenza; elle ne devait donc plus avoir de crédit à Paris; c'est la vieille théorie française sur les effets de l'excommunication et de la déposition :

Ad hoc distinguitur a quibusdam quod sunt quidam heretici precisi ab ecclesia, et quidam non sunt precisi. De precisis dicunt quod baptizant, quia baptismus est sacramentum necessitatis, sed non ordinant vere nec consecrant nec confirmant. Sed qualis sit illa solutio habetur per rationem quam supra posuimus : quia ad hoc quod homo consecrat, non est necesse nisi ut sit sacerdos et observet formam ecclesie, et alia habeat scilicet panem triticeum et vinum, et hec omnia sunt in consecratione hereticorum. Hec est ergo opinio sana quod heretici, sive sint precisi, sive non, quod confitiunt et alia vera sacramenta dant, dummodo observent formam ecclesie [1].

Il est inutile de pousser plus loin cet examen. Dans les premières années du XIIIe siècle, la doctrine définitive a prévalu à Paris.

VI. — La dégradation d'après les théologiens de Paris.

C'est dans des gloses de Gandulph que l'on trouve la première indication précise d'une théorie singulière, qui a eu quelque succès, en France, au XIIe et au XIIIe siècles. D'après ces auteurs, la dégradation ne rend pas seulement le pouvoir d'ordre pratiquement nul; elle a pour effet d'enlever le sacrement et de replacer le ministre dans l'état laïc. C'est là une doctrine que ni Roland ni Rufin n'auraient admise, et dont les origines nous échappent. Elle est attestée, d'abord, par la réfutation qu'en fait Gandulph dans ses *gloses*. A propos du texte du *Décret, De consecratione, Dist.* IV, c. 32, il écrit :

Argumentum quod degradatus et exauctoratus remanet ordinatus, quia non iteratur ordo in degradato, sicut nec baptismus in baptizato [2].

Et ailleurs : Hinc collige sacramentum ordinis *inseparabile* sicut et baptismus, unde degradatus retinet ordinem [3].

Si cette allusion paraissait peu explicite, elle prendrait toute

1. Bibl. Mazarine, ms. 795, fol. 128 r. (XIIIe siècle).

2. F. SCHULTE, *Die Glosse zum Decret* etc., p. 53. Cette glose est contenue dans le Cod. 906 (début du XIIIe siècle) de la Bibliothèque de la ville de Trèves.

3. *Ibid.* Cette glose est contenue dans le ms. de Wolfenbüttel, Bibl. Helmst. 33. Rencontre à noter, ce mot *inseparabile* avait été trouvé précédemment par Vulgarius. Cf. plus haut, p. 161. De plus, tout comme Gandulph, Auxilius admettait qu'un sacrement conféré de force à un sujet qui résiste est valide. Cf. plus haut, p. 160, n. 2.

sa valeur par les citations suivantes. Elles montrent que c'est en France que cette doctrine singulière s'était implantée. On lit dans une glose du *Décret* à propos du *Décret, Dist.* I, c. 10 : « Argumentum quod degradatus non retineat ordinem, ut etiam non sit sacerdos, non clericus. » Et à propos du *Décret, Dist.* L, c. 9 et C. XV, q. 8, c. 4 :

Et hoc dicunt maxime *ultramontani*. Alii dicunt in contrarium quod, ex quo aliquis clericus est vel sacerdos, licet degradetur, tamen retinet ordinem, et est sacerdos vel clericus, sed non retinet privilegium et executionem sui ordinis [1].

Ces ultramontains étaient certainement de ce côté-ci des monts. Les deux canonistes ou théologiens auxquels on peut attribuer cette doctrine sont deux Français : Maître Gérard Pucelle de l'Université de Paris, et Guillaume d'Auvergne, de l'Université de Paris et ensuite évêque de Paris.

Dans la *Summa Lipsiensis,* à propos de l'application aux prêtres déposés du *privilegium canonis,* dans le *Décret* C. XVII, q. 4, c. 29 on lit :

Hoc videtur mihi potius dicendum, ut scil. non sit excommunicatus qui in tales manus iniicit, licet omnes fere contradicant. Magister tamen G. Coventrensis episcopus dixit quod nec ordinem habent tales ; sed ulterius processit quam debuit, ut dicunt quidam, potuit enim concessisse, ut ordinem haberent, non tamen ut privilegium [2].

Ce *Mag. G. Coventrensis episcopus* est certainement Gérard Pucelle, professeur de l'Université de Paris, qui, vers 1177, fut recommandé à Alexandre III pour un évêché, par Pierre, cardinal de Saint-Chrysogone, et qui en obtint peu après le siège de Coventry en Angleterre. L'exemple de Gérard Pucelle et celui de Guillaume d'Auvergne montrent que les maîtres de Paris n'avaient pas le droit de se montrer trop sévères pour leurs collègues de Bologne. Tous avaient des progrès à faire.

1. Cette glose est citée par Fr. SCHULTE, *Die Glosse zum Decret* etc., p. 14. Elle se trouve dans le Cod. 10244 (Pal. M. 244) XIIIe siècle, de l'*Hofbibliothek* de Munich.

2. En citant ce passage, M. Fr. SCHULTE, *Die Summa Decreti Lipsiensis* etc., p. 43, veut identifier ce magister avec Gandulph. On sera difficilement de son avis, car tandis que *G. Coventrensis episcopus* dit que les clercs déposés ou dégradés perdent le sacrement de l'ordre, Gandulph était, comme on l'a vu, d'un avis opposé. Le sigle *G. Coventrensis episcopus* désigne Gerardus Pucella mentionné dans une lettre de Pierre cardinal de S.-Chrysogone à Alexandre III (c. 1177) dans *P. L.*, t. CC, col. 1370. Ce sigle G désignant le même personnage, se trouve aussi dans la *Glossa ordinaria,* D. XIX, c. 8.

Dans ses *Gloses* sur les *Sentences*, Pierre de Poitiers, dont l'enseignement à Paris remplit les quarante dernières années du XII[e] siècle, n'est nullement fixé sur l'effet produit dans l'âme par l'ordination. Il écrit à propos de la question : *Quid sit quod vocatur ordo ?*

Dicitur tamen quod est quibusdam character spiritualis, id est discretio qua discernitur ordinatus a non ordinato. De hoc charactere solet quaeri *utrum semel susceptus aliquo modo adimatur ?* Hec questio decretalis est. *Quidam concedunt et probabilius*, quidam non [1].

Ici encore, Pierre de Poitiers attribue au droit canon et non à la théologie, la solution des questions qui intéressent le caractère de l'ordre [2].

Guillaume d'Auvergne, qui a été évêque de Paris de 1228 à 1249, mentionne d'abord et écarte l'opinion de ceux d'après lesquels les prêtres suspens *ad tempus* et excommuniés ne peuvent pas consacrer l'Eucharistie. Mais il ajoute que la déposition perpétuelle, faite sous la forme liturgique de la dégradation ou *exauctoratio,* enlève complètement les pouvoirs et le caractère même de l'ordre. Sur ce point, l'exposé de l'évêque de Paris contient des retouches qu'il y a intérêt à connaître. D'abord le théologien exprime sa doctrine d'une manière très ferme :

Cum ergo ecclesia exauctoratos atque depositos licet sacerdotes suos eos constituerit, sacerdotes tamen ipsos post exauctorationem et depositionem non habeat, nec reputet, imo a sacerdotio penitus subtractos, et ideo nec ratum habeat quicquid de sacerdotali ministerio attentare praesumpserint, necesse est praesumptionem eorum et attentationem, quantum ad sacerdotale officium, vacuam et irritam esse : et hoc ipsum forma exauctorationis et exordinationis indicat evidenter, qua vestimentis sacerdotalibus sigillatim et illis inversatis exuuntur, per quod indicare intendit ecclesia manifeste nihil eis dignitatis, potestatis officiique sacerdotalis relinqui, sicut de vestimentis sacerdotalibus nec unum eis relinquitur...

Hinc est quod rationabilissime dixisse videtur exauctoratos atque depositos reordinandos esse cum redierint, et eos ecclesia restituere voluerit, caeteros autem ab ecclesia apostantes reconciliandos tantum, non autem iterum ordinandos... *nec timendum ullatenus iniuriam fieri sacramento ordinis*, *si hoc modo*, *ut diximus, iteretur* : si enim non reputatur iteratum quod nescitur esse factum, *multo fortius non est reputandum iteratum quod scitur abolitum esse penitus et destructum* [3].

1. *Gloses* de Pierre de Poitiers sur les *Sentences* de Lombard (l. IV, dist. 24) dans Bibl. Nat., *lat.* 14423 (XIII[e] siècle), fol. 109 r.
2. Cf. plus haut, p. 350.
3. *De sacramento ordinis*, c. 7, dans GUILIELMI ALVERNI *Opera*, t. I, p. 539.

C'est bien sur la question de fait que Guillaume d'Auvergne vient de se prononcer. Pour lui, le texte du *Pontifical* ne laisse aucun doute : par la dégradation, l'Église entend bien enlever les pouvoirs et le caractère de l'ordre. Mais cette solution est très grave. Le théologien s'en rend compte : aussi va-t-il graduellement l'atténuer. Jusque-là, pour lui, l'intention de l'Église était claire. Maintenant il dit que tout dépend de l'intention de l'Eglise :

Si enim intentio ecclesiae exauctorando et deponendo sive degradando ordinatos, ipsos characteres ordinum delere, sive abolere in illis intendit, non solum verisimile, sed etiam *necesse est ecclesiae intentionem, omnipotentiae divinae virtute, quae ministerio ecclesiae semper assistit et per ipsum operatur, impleri* : sicut enim ministerio ecclesiae adest omnipotens virtus ad imprimenda sanctitatis signacula sive characteres quos ordines vocamus, et ad infundendam gratiam ipsius ordinibus congruentem, sic et ad abolendum ipsa singula, dubitandum non est eiusdem ecclesiae ministris eamdem esse et operari virtutem et perficere intus quod foris facit ecclesia. Amplius... *quomodo deesset divina virtus ecclesiae in isto ministerio auferendi ordines, quod tam salubre tamque necessarium est ad iustitiam exercendam*, contra execrabiles eorumdem praesumptores et contaminatores? Quod si ecclesiae intentio non fuerit ipsos ordines auferre ministerio exauctorationis et depositionis, sed solam eorum executionem, manifestum est quod ordines in exauctoratis et depositis remanere necesse esset, eosque ab ipsa executione solummodo de perpetuo esse suspensos : et propter hoc, si postea a suffragantibus restituantur, ordinari iterum eos nullo modo est possibile...

Mais quelle est, en fait, l'intention de l'Église? Ici, on le voit, le théologien revient sur la question qu'il a tranchée plus haut. Dans sa réponse, s'affirme une fois de plus son respect pour l'autorité de l'Église romaine :

Quae autem sit intentio ecclesiae in opere exauctorationis et depositionis, ab ecclesia Romana discendum est, penes quam residet auctoritas universalis ecclesiae, cuius auctoritate de exauctorationibus et depositionibus omnia statuta edita sunt : adiiciendum est tamen eius esse legem interpretari qui condidit : intentio autem ecclesiae semper, aut sacra eruditione aut divina inspiratione, in his quae generaliter statuit et formavit, procul dubio firmatur; propositum vero nostrum non est hic canones sacros exponere, vel contrarias opiniones doctorum ipsorum in his ad concordiam reducere[1]...

Guillaume d'Auvergne admet donc que le caractère du baptême et celui de l'ordre ne sont pas de même nature. Le premier est ineffaçable et il subsiste chez le baptisé, même après les ablutions et les grattages que les Juifs ont quelquefois pratiqués pour débaptiser les chrétiens. La raison en est que le

1. *Ibid.*, p. 540.

baptême est le sacrement, le signe de la mort du Christ : « Et propter hoc, quia figura et veritas concordare debent, sicut una mors Domini salvatoris, ita sit unum baptisma[1]. » Ce caractère de signe de la mort du Christ ne convient pas à l'ordre, et voilà pourquoi le caractère de l'ordre peut être enlevé, et donné ensuite de nouveau, si telle est la volonté de l'Église.

Il y aurait à étudier la relation qui existe entre ces théories de Guillaume d'Auvergne et le cérémonial de la dégradation des clercs des différents ordres.

Alexandre de Halès, maître de l'Université de Paris, entra dans l'ordre des Frères Mineurs en 1231, et enseigna la théologie dans leur maison de Paris, jusqu'à sa mort, survenue en 1245. Sa *Somme théologique* ouvre la période d'apogée de la théologie scolastique. Elle suit le plan des *Sentences* de Pierre Lombard; mais cette ressemblance extérieure ne rend que plus sensible la différence des deux ouvrages. Chez Alexandre de Halès, les données théologiques ou l'information positive sont incomparablement plus abondantes, et elles trouvent place dans des discussions de l'ordre le plus rigoureux. Enfin la doctrine de la *Somme théologique* a une fermeté qui contraste avec l'indécision de Pierre Lombard. Malheureusement la *Somme* d'Alexandre de Halès est inachevée. C'est ainsi qu'au IV[e] livre manque l'exposé relatif au sacrement de l'ordre[2]. On peut cependant se faire une idée de la doctrine de ce théologien sur le point qui nous occupe. L'auteur discute la vieille théorie française d'après laquelle la dégradation enlève à un ministre le pouvoir d'exercer son ordre[3]. C'est, pour le théologien, une occasion de définir, avec une parfaite netteté, la nature de l'ordination :

An et degradati consecrare possint ?... Quod sic videtur ex praedictis. Contra C. I, *Quod quidam* . (Ici l'auteur transcrit le passage de Gratien qui a été cité p. 294) Ex hoc patet quod episcopus degradatus non habeat officium episcopi neque potestatem : unde non potest ordines conferre. A simili videtur quod sacerdos degradatus iure non habet officium sacerdotis, nec potestatem consecrandi. *Item*, eius est interpretari cuius est condere : igitur

1. *De sacramento baptismi*, c. 3, p. 423. Guillaume rappelle la même doctrine *De sacramento ordinis*, c. 8, p. 540.

2. Sur la *Somme* d'Alexandre de Halès, cf. H. Felder, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, p. 177-211 (Fribourg en B., 1904).

3. Alexandre de Halès ne s'occupe pas de la théorie radicale d'après laquelle la dégradation enlève le caractère même de l'ordre.

si episcopus qui contulit ordines sive condidit in degradato, interpretetur illum nullum esse et omni carere potestate, standum est eius ordinationi : igitur non est ordo in talibus alicuius potestatis... Rationes quae ostendunt quod haereticus potest consecrare ostendunt similiter quod et degradatus.
RESPONDEO quod degradatus habet potestatem consecrandi : ius tamen exequendi non habet, sicut supra dictum est de haeretico. Sicut enim charactere non potest privari, nec sic potestate conficiendi.

Ici, Alexandre de Halès répond aux diverses objections qu'il vient de formuler. Voici seulement deux réponses sur quatre. La première d'entre elles est relative à la dégradation. L'auteur montre d'abord qu'il ne faut pas identifier la dégradation des évêques et celle des prêtres :

Ad aliud quod obiicitur dicendum quod (*ut dicunt*) non est simile de episcopo degradato et sacerdote, quia in ordine episcopali non imprimitur character sicut in sacerdotali : qui scilicet character impressus in anima deleri non potest : unde solummodo aufertur illi officium consecrandi : non enim aufertur illi potestas sed executio potestatis : sed quia in ordine episcopali non imprimitur character, in degradando aufertur ei potestas conferendi ordines et officium executionis.

C'est là une théorie sur la nature de l'épiscopat qui a eu des partisans au moyen âge, mais Alexandre de Halès ne s'y arrête pas; il propose une autre solution :

Aliter dicitur : Si episcopus degradatus ordinaret aliquem, est ordinatus. Et quod dicitur quod non habet potestatem largiendi ordines, intelligitur de potestate executionis : quasi diceret, ligata est potestas quantum ad executionem.
Ad aliud quod obiicitur, quod *eius est interpretari* etc., Dicendum quod character, unde est potestas ordinis, est immediate a Deo, licet episcopus cooperetur ministerialiter : dominus autem non interpretatur degradatum carere potestate consecrandi : nec episcopus etiam, sed iure executionis [1].

A cette date l'accord est fait sur tous les points essentiels.

Les grands scolastiques sont restés fidèles à la doctrine d'Alexandre de Halès. Ils n'admettent pas que l'épiscopat constitue un ordre et confère un caractère; ils enseignent pourtant que tout évêque, fût-il déposé ou dégradé, peut conférer validement l'ordre [2]. Duns Scot a vu dans l'épiscopat un ordre, bien

1. ALEXANDRI de ALES *Summa theologica*, P. IV, q. X, m. 5, a. 1, § 6, p. 147.
2. S. THOMAE *Commentum in IV libros sententiarum*, L. IV, dist. 24, q. 1, art. 2, ad 2um : « In promotione episcopi datur sibi potestas quae perpetuo manet in eo; quamvis dici non possit character, quia per eam non ordinatur homo directe ad Deum sed ad corpus Christi mysticum; et tamen indebiliter manet sicut character, quia per consecrationem datur. »

qu'il ne dise pas explicitement que la consécration épiscopale soit un sacrement. Pour appuyer son sentiment, il n'hésite pas à dire que si l'épiscopat n'est pas un ordre, il en résulte qu'un évêque frappé de peines ecclésiastiques ne peut plus validement ordonner[1]. Mais c'est là une conséquence qu'Alexandre de Halès ni saint Thomas n'avaient admise.

1. DUNS SCOT, *Quaestiones in IV libros Sententiarum*, L. IV, dist. 25, q. 1, art. 2, ad 3um : « Si vero [episcopus]sit praecisus et condemnatus ab Ecclesia, non confert ordines si episcopatus non sit ordo et possit simpliciter auferri, sicut haberent respondere illi qui tenent episcopatum non esse ordinem, sed quamdam dignitatem additam super ordines, quae ad iurisdictionem magis spectat. » Dans J. DUNS SCOTI... *Opera omnia*, t. XIX, p. 49, Paris, 1894.

CHAPITRE XXI

PENDANT LE GRAND SCHISME. RÉAPPARITION DE LA THÉOLOGIE DE BOLOGNE.

Le grand schisme qui, depuis 1378, a divisé l'Occident en deux obédiences rivales, a amené les théologiens à s'occuper de la valeur des sacrements administrés dans l'obédience du faux pape. Dans certains milieux, on a pu croire, quelque temps, que l'administration des sacrements était compromise. Mais il ne s'est pas produit de déformation doctrinale. On pourrait même se dispenser de rappeler les quelques discussions qui ont eu lieu à cette époque, si elles ne nous mettaient en présence d'un fait surprenant : la courte réapparition de l'ancienne théorie de l'école de Bologne.

I. — Discours de l'évêque de Lisbonne, en 1380.

Et d'abord un texte pour montrer que, dès le début du schisme, on s'est préoccupé de la question des sacrements. C'est l'exposé des idées qui avaient cours dans l'Église et à la cour de Portugal, dans les années 1379-1380. Après d'assez longues hésitations, le roi Ferdinand se décida contre Urbain VI, en faveur de Clément. Cette adhésion à la papauté d'Avignon amena aussitôt un rapprochement du Portugal et de la France. L'évêque de Lisbonne fut envoyé en ambassade à Paris[2]. Dans un long discours, prononcé le 14 juillet 1380, devant Charles V, il exposa les

1. Ce chapitre ne prétend pas donner l'histoire de la théologie quant aux conditions de validité du pouvoir d'ordre, pendant le grand schisme : pour cela, il serait nécessaire de lire les *Commentaires des Sentences* écrits pendant cette période. On se borne à signaler la réapparition de la théorie de Bologne.

2. Sur ces faits, lire N. Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, t. I, p. 225 et suiv., Paris, 1896.

motifs qui avaient amené la décision de son maître, et s'exprima ainsi sur les sacrements :

Ex hoc scismate nascitur error manifestus in lege, quia cum, secundum fidem, una tantum sit Ecclesia sponsa Christi, immaculata, non habens maculam neque rugam, mater omnium fidelium et magistra, extra quam nullus salvatur, et una fides et unum baptismum... aliqui nefandissimi, Christiani nomine, hodie ponunt unam aliam que est ecclesia malignantium. *Et ex isto errore sequitur alius error, scilicet, ydolatria, de necessitate, quod probo.* Ista mala Ecclesia non potest facere episcopos et facit de facto; nomine isti antiepiscopi celebrant et ordinant alios antipresbyteros, qui similiter celebrant *et dicunt se conficere* [*Eucharistiam*] *quod non est verum, nam sacramentum altaris nonnisi a presbytero recte ordinato secundum claves Ecclesiae conficitur*... Dicebatur ergo in Concilio [1] : si alter istorum est papa, concluditur quod *alter est antipapa, et, per consequens, ordinati per eum non episcopi, neque presbyteri,* et, per consequens, non corpus Christi, sed damnatum sacrificium quod ab eis demonstratur, et, per consequens, honorantur non clerici et pro clericis reputantur, et sic lex et sacerdotium confunduntur [2].

D'après l'évêque de Lisbonne, le schisme a pour résultat de donner à l'Église un antipape, des antiévêques et des antiprêtres. Ces deux derniers termes désignent uniquement les évêques et les prêtres ordonnés sous l'obédience de l'antipape. De tels ministres ne peuvent pas consacrer validement l'Eucharistie, car ils n'ont pas été ordonnés dans l'Église : « nam sacramentum altaris nonnisi a presbytero recte ordinato secundum claves Ecclesiae conficitur ». Donc d'après notre évêque, dans l'obédience du faux pape, il y a deux catégories de ministres : 1° ceux qui ont été ordonnés antérieurement au schisme : ils peuvent célébrer validement l'Eucharistie; 2° ceux qui ont été ordonnés sous l'obédience de l'antipape : « ordinati per eum non episcopi neque presbyteri »; ils ne consacrent pas le corps du Christ; de là, pour les fidèles, le danger d'idolâtrie, car croyant adorer l'Eucharistie, ils adoreront un objet matériel.

La théologie de l'évêque de Lisbonne est exactement celle de Maître Roland, de Rufin et de Bernard de Pavie. Le doute est d'autant moins possible que la même doctrine reparaît, quelques années plus tard, en Italie.

1. Le conseil du roi de Portugal.
2. N. VALOIS, *Discours prononcé, le 14 juillet 1380, en présence de Charles V, par Martin, évêque de Lisbonne, ambassadeur du roi de Portugal,* dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes,* t. LII (1891), p. 504. Dans cette transcription, les points marquent la place des références patristiques, que M. Noel Valois n'a pas transcrites.

II. — Lettre du chancelier de Florence, en 1397.

Le 20 août 1397, Coluccio Salutati, chancelier de Florence, et précédemment chancelier d'Urbain V à Rome, écrivait aux margraves de Brandebourg et de Moravie, sur les maux occasionnés par le schisme; il s'exprimait ainsi :

Non solum cum iactura rerum temporalium... sed in spiritualium rerum confusionem... abominabilis neglectus est. Nam si papam vel hinc vel inde legitimum non habemus, quod profecto fateri necessarium est, *quis nescit ex vitiosa parte veros episcopos esse non posse? Et, per consequens, veros deficere sacerdotes, veraque non habituros, post aliquid temporis, sacramenta*, quos contigerit partem vitiosam esse secutos. Licet enim clericalis caracter sic semel transeat, quod etiam per supervenientem haeresim non tollatur, quod adeo verum est, quod certum sit haereticos etiam publice condemnatos vera conficere sacramenta : *quae tamen iurisdictionalia sunt, propter haeresim pereunt ipso iure, ut forte probabile sit adfirmare credereque quod, post mortem felicis recordationis Gregorii XI, nullus, ex parte pontificis electi per vitium, nactus sit sacerdotii dignitatem*, nec per illos sacerdotes haberi possint legitime sacramenta, utpote deficiente iurisdictione sacerdotia conferendi. *Illi ergo qui fuerint obedientes non vero pontifici*, quamvis simpliciter et conscientia non corrupta, *si in aliquem inciderint ordinatum ab episcopis novis, adorantes hostiam et calicem, non Christi corpus et sanguinem, sed illam puram panis materiam atque vini cum aqua mixti, veluti quoddam idolum adorabunt*[1].

La théorie exprimée par Salutati est tout à fait conforme à celle de l'évêque de Lisbonne. Elle a même l'avantage d'être exprimée en termes techniques. Elle représente la transmission valide du pouvoir d'ordre comme dépendant non seulement du pouvoir d'ordre, mais encore du pouvoir de juridiction de l'évêque consécrateur. Le prêtre ordonné par un évêque consacré pendant le schisme ne consacre pas l'Eucharistie; c'est qu'il n'a pas le pouvoir d'ordre et que son ordination est nulle. Plus le schisme durait, plus la situation empirait. On pouvait prévoir le moment où tout pouvoir d'ordre disparaîtrait dans l'une des deux obédiences. Salutati pouvait donc écrire, que, par suite du renouvellement du clergé, « veraque non habituros, post aliquid temporis, sacramenta ».

D'où l'évêque de Lisbonne et le chancelier de Florence ont-ils eu cette théorie? C'est évidemment des anciens livres de droit canon qui contenaient la doctrine de l'École de Bologne.

1. I. Rigaccius, *Lini Coluccii Pierii Salutati epistolae*, pars I, p. 130, Florence, 1741.

Le *Décret* de Gratien servait encore de lecture ordinaire, c'est-à-dire principale, dans les Facultés de Décret: les maîtres devaient lire encore, pour la préparation de leur cours, les anciennes *Summae Decreti*. Rien d'étonnant que cette théorie des Bolonais se soit conservée dans les Facultés de Décret, bien qu'elle n'eût aucun crédit dans les Facultés de Théologie.

III. — Bulle de Boniface IX de 1401

Ce phénomène de survie n'a donc rien de bien étonnant. Il est plus remarquable que l'ancienne théorie de Bologne se soit assez imposée aux esprits, pour qu'on en vînt à s'y conformer dans la pratique. On se rappelle que, d'après la théorie de Roland et de Rufin, un clerc ordonné par un évêque consacré dans le schisme n'a reçu aucune espèce d'ordination, et peut être réordonné, s'il le mérite. Mais le clerc ou l'évêque ordonné en dehors de l'Église, par un évêque précédemment catholique, ne doit pas être réordonné : il suffit qu'il soit réconcilié à l'Église, par le rite de l'imposition des mains. Or, en 1401, Boniface IX, pape de Rome et rival de Benoît XIII d'Avignon, recevait une supplique de l'évêque Jacques d'Aquila [1]. Comme tant d'autres sièges à cette époque, celui d'Aquila avait eu deux titulaires, l'un de chaque obédience. Jacques de Donadieu avait été nommé évêque d'Aquila par Clément VII d'Avignon en 1394. Mais, peu après, il fit sa soumission à Boniface IX de Rome, et fut nommé par lui évêque d'Aquila, à la mort de l'évêque Louis. A cette occasion, l'évêque Jacques de Donadieu fut relevé et absous de toutes les peines qu'il avait encourues dans le schisme. Cependant il ne se tint pas en repos. Il lui semblait qu'il lui manquait l' « administratio ordinis episcopalis », et que celle-ci ne pouvait lui être concédée que par l'imposition des mains reçue d'un évêque catholique. Il demanda donc à Boniface IX l'autorisation de se faire donner cette imposition des mains, par un évêque à son choix. Boniface IX répondit, par la bulle suivante, datée du 1er mars 1401 :

Bonifacius.. etc. Dilecto filio Jacobo de Donadeis electo Aquilan. Salutem etc. Pridem ecclesiae Aquilan., pastoris destitutae, de persona tua nobis

1. Sur la situation de cet évêque cf. C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, p. 99, n. 4, Monasterii, 1898.

et fratribus nostris ob tuorum exigentiam meritorum accepta, de fratrum eorundem consilio, auctoritate apostolica, duximus providendum... Verum, quia a pluribus jam retroactis annis ad unitatem et gremium ecclesiae de damnabili schismate reversus existis, in quo etiam a scismaticis (in forma tamen ecclesiae) munus consecrationis recepisti, QUAMQUAM *tempore dictae tuae reversionis [te hoc humiliter petente] a sententiis tam canonis quam processuum generalium contra scismaticos promulgatis te absolvi, reintegrari, restitui et habilitari fecerimus*, TAMEN dicti muneris consecrationis et *ordinis episcopalis, ut praefertur, suscepti administratione adhuc carere dignosceris : quam per manus impositionem tibi concedi humiliter postulasti.* Nos igitur ad ea, quae ad tuae commoditatis augmentum cedere valeant, favorabiliter intendentes, tuis supplicationibus inclinati, *tibi, ut a quocunque malueris catholico antistite* gratiam et communionem apostolicae sedis habente *manus impositionem recipere valeas, ac eidem antistiti,* ut dicti muneris consecrationis et episcopalis ordinis administrationem et executionem impendere tibi possit, *plenam et liberam concedimus tenore praesentium facultatem* [1].

Quelle a bien pu être l'imposition des mains sollicitée et reçue par l'évêque d'Aquila? A s'en tenir au droit canonique et au Pontifical, il serait bien difficile de le dire. Aucune formule n'est prévue pour des cas pareils. La supplique de l'évêque d'Aquila constitue donc un petit problème qui attend sa solution. Elle est incompréhensible, si l'on fait abstraction de la lettre du chancelier de Florence et du sermon de l'évêque de Lisbonne. Mais elle s'explique très bien par ces deux documents. La bulle de Boniface IX du 1er mars 1401, est la mise en pratique de la théologie rappelée par ces deux personnages. Sans en avoir probablement un sentiment très net, l'évêque d'Aquila sollicitait le rite réconciliateur qui avait été prescrit par Urbain II, pour le clergé schismatique d'Allemagne. Après cela, quelle a été exactement l'imposition des mains reçue par l'évêque d'Aquila? Il serait bien difficile de le dire, car le rituel suivi, deux cents ans plus tôt, par Gebhard de Constance, devait être un peu oublié.

IV. — A l'Université de Paris.

On sera peu surpris de ne pas trouver ces théories à la Faculté de Théologie de Paris. Celle-ci n'avait jamais eu de goût pour la doctrine de Bologne, en ces matières. La valeur des sacrements administrés pendant le schisme avait pourtant été étudiée à Paris. Avant 1392, un des docteurs les plus en vue, Henri

1. *Römische Quartalschrift*, t. IX (1896), p. 508; publiée par le P. G. Eubel.

de Langenstein ou de Hesse, avait composé un traité sur ce sujet [1]. Ce renseignement nous est fourni par Gerson, dans sa *Resumpta* ou première leçon doctorale, donnée en 1392.

C'était le temps où l'Université s'occupait de mettre fin au schisme. Suivant l'usage, Gerson reprend, dans sa *Resumpta*, un point particulièrement important de son *Actus aulae* ou leçon donnée dans le palais épiscopal [2]. Sa conclusion pratique est celle-ci : « In praesenti schismate quilibet contendens de papatu et Cardinales tenentur, secundum animi praeparationem, dimittere status suos pro sedando illud, et scandala subditorum removendo ». En bon scolastique, Gerson résout ensuite six objections que l'on peut formuler contre sa thèse. La sixième est ainsi formulée :

Sexto : quid fieret de ordinatis a parte schismatica? *An reordinarentur vel sic dimitterent?* Quia ubique videtur periculum.

Ad rationes istas... Ad sextam : *Quid fieret* etc. [Réponse] Difficultas [3] principalis est non de baptisatis et similibus, sed de confirmatis et presbyteratis. Dico primo, quod illi qui dicunt omnem sacerdotem posse alium in sacerdotem instituere, et posse confirmare, facilius se expedirent : quia nullus est institutus, quin sit institutus mediate vel immediate a sacerdote, concordi papa praecedente. Ita videtur tenere Hass. Alia opinio forte hoc idem diceret, et haberet pro se utraque opinio apparentiam de illis qui fuerunt ordinati sub Papis non rite electis, qui postmodum non leguntur reordinati, sicut est de muliere quae fuit Papa [4]; de Joanne X; Joanne XVII; Silvestro II. Item di-

1. Le fait est attesté par Gerson, dans le passage cité un peu plus loin. Ce traité est certainement celui qui est mentionné dans le catalogue de la Bibliothèque de Conrad de Gelnhausen, dans TOEPKE, *Die Matrikel der Universität Heidelberg*, t. I, p. 661, Heidelberg, 1884 et suiv. Il est dit dans ce catalogue « item (161) tractatus magistri Henrici de Hassia *De consecratione episcoporum tempore currentis illius scismatis* ». J'emprunte ce dernier renseignement à A. KNEER, *Die Entstehung der konziliaren Theorie*, p. 57, n. 1, Rome, 1893. Il resterait à chercher ce traité.

2. Sur ces actes qui inauguraient le doctorat en théologie, cf. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II, p. 693, Paris, 1891.

3. *De iurisdictione spirituali*, dans J. GERSONII, *Opera omnia*, t. II, col. 267, Anvers, 1706.

4. C'est une allusion à la légende de la papesse Jeanne, qui a été admise jusqu'au XVIIe siècle. Cette légende créait bien des difficultés aux théologiens, surtout à propos des ordinations faites par la papesse. Cf. DOELLINGER-FRIEDRICH, *Die Papst-Fabeln des Mittelalters*, p. 1-53.

S. Antonin († 1459) s'est préoccupé de cette question dans sa *Summa historiarum*.

Il émet quelques doutes sur l'authenticité de cette histoire, puis il ajoute : « Sed et si fuit verum nulli tamen ex hoc salutis praeiudicium, quia nec Ecclesia tunc fuit sine capite quod est Christus, unde influxum gracie percipit; nec ultimi effectus sacramentorum que illa conferebat deficiebant eis qui devote accipiebant ab ea seu gratia. Licet illa sicut nec alie femine sint susceptibiles characteris alicuius ordinis, nec conficere Eucharistiam, nec etiam de facto ordinare possint, nec absolvere a peccatis, unde ordinati ab ea erant iterum ordinandi, quia nihil ab ea acceperant, gratiam tamen sacramentorum Christus supplebat in recipientibus digne : ignorantia facti invincibili eos excu-

ceretur de Damaso II et de Victore II [1]. Item diceretur de actibus factis per tales sic ordinatos, quod Deus misericorditer supplet quod deest, sicut in simili dicit Scotus de illis qui putant esse sacerdotes et non sunt, quod Deus supplet consecrationem. Ad hoc non esset periculum, item adhuc melius esset, quod omnes tales suspenderentur ab officio exercendi actus presbyterales, quam quod schisma sic duraret perpetuo in casu qui est evenire.

Gerson rapporte d'abord la solution proposée par Henri de Hesse. On se rappelle que le moyen âge avait une tendance à distinguer, quant aux conditions de validité des sacrements, entre les actes des évêques et ceux des prêtres. Par exemple, au XIIIe siècle, on reconnaissait comme valides les sacrements administrés par un prêtre dégradé; mais certains théologiens formulaient des réserves, plus théoriques que pratiques il est vrai, au sujet des ordinations faites par un évêque dégradé. Le sacerdoce, conférant un caractère, semblait bien plus indépendant du pouvoir de juridiction que l'épiscopat, auquel on n'attribuait généralement pas un caractère, mais seulement un pouvoir, dont quelques-uns faisaient même une simple délégation. En temps de schisme, la validité des actes épiscopaux devait donc paraître plus sujette à caution que celle des actes sacerdotaux.

Pour sortir d'embarras, on exhuma une vieille opinion, d'après laquelle un simple prêtre peut confirmer des fidèles et ordonner d'autres prêtres. Dans cette théorie, peu importait qu'on n'eût pas d'évêques; la transmission du pouvoir d'ordre était assurée indéfiniment, car le pouvoir d'ordonner était rattaché au caractère sacerdotal, qui, de l'avis de tous, est indépendant de la juridiction. Par malheur, c'était négliger un élément essentiel de de la théorie. D'anciens auteurs disent bien qu'un simple prêtre a le pouvoir de confirmer, et d'ordonner des prêtres, mais ils stipulent une condition : la délégation donnée par le Souverain Pontife [2]. En temps de schisme, on ne pouvait aucunement sup-

sante a culpa. » Dans *Historiarum Domini* ANTONINI... *in tribus tomis pars prima... tertia,* pars II, tit. XVI, cap. 1, § 7, fol. CLXXV v° (Lyon, 1517).

La plus ancienne rédaction de cette légende est du milieu du XIIIe siècle. Comme cette histoire eût été utilisée dans les controverses du XIe siècle, si elle avait déjà existé!

1. Gerson nomme là des papes dont l'histoire présente des difficultés ou réelles ou imaginaires, c'est-à-dire créées par la légende.

2. Sur cette question, voir MORIN, *Commentarius* etc., p. III, *De chorepiscopis,* cap. 3, p. 61. Il est de foi que l'évêque est le ministre ordinaire de la confirmation et de l'ordre. Le prêtre est ministre extraordinaire de la confirmation par une délégation du pape, en Occident. Aujourd'hui, d'après l'opinion la plus commune des théologiens, on enseigne qu'un prêtre ne peut pas conférer le sacerdoce, même après une délégation du pape.

poser cette délégation : le remède se révélait inefficace. Donc il faut attendre qu'une heureuse chance fasse retrouver le traité d'Henri de Hesse. Alors seulement on pourra apprécier complètement sa théorie.

Gerson a une solution plus pratique. Il s'autorise des précédents de l'histoire ecclésiastique dans lesquels, lui semble-t-il, la juridiction a manqué à certains papes. Enfin, il fait appel à une affirmation de Scot qui supprime toute difficulté, par un appel à la Providence. Avec le temps, il est arrivé à une doctrine plus ferme. C'est qu'il lui a fallu réagir contre des abus assez analogues à ceux de la fin du XIe siècle. Dans les pays où les deux obédiences étaient particulièrement en conflit, et c'était le cas en Flandre, on en venait à profaner les sacrements de la partie adverse [1]. Contre ces désordres, Gerson déclare, dans une consultation sur ce sujet :

5. Quacumque parte demonstrata, temerarium et scandalosum et sapiens haeresim est, asserere sacramenta Ecclesiae suam efficaciam non habere; aut sacerdotes non esse consecratos, pueros non esse baptisatos, sacramentum altaris non esse confectum, et similia.

Ratio quintae conclusionis manifesta est advertenti : quoniam neque schisma neque haeresis, neque aliud quodcumque vitium obstat, in ministro, quin sacramentorum collatio habeat suam efficaciam; dummodo conferentes intendant id facere quod Christus et Ecclesia instituerunt, et recipiens illud recipere, sicut rationabiliter praesumi debet de omnibus.

1. M. N. VALOIS a signalé des faits de ce genre dans son histoire *La France et le grand schisme d'Occident*, t. I, p. 229; t. II, p. 256; t. IV, p. 69, p. 496.

2. *De modo habendi se tempore schismatis*, dans J. GERSONII *Opera omnia*, t. II, col. 4, 5; Anvers, 1706. Ce traité semble être de 1395, l'année où Gerson fut nommé chancelier de l'Université.



CHAPITRE XXII

CONCLUSION.

Après cette longue enquête, il faut résumer les faits étudiés, et dire comment on peut s'en représenter la succession. Mais, avant de faire cet examen, il y a intérêt à rappeler brièvement les solutions qui ont été proposées jusqu'ici. Par là, on verra mieux comment il est nécessaire d'en formuler de nouvelles.

I. — Historique de la question.

Il suffira de commencer cet exposé avec Baronius. Personne ne s'étonnera que, dans son colossal ouvrage, les *Annales ecclesiastici*, Baronius n'ait pas prétendu donner une solution détaillée du problème des réordinations. Il est plus surprenant qu'il ait été embarrassé par certaines données fournies par l'histoire. Comme on l'a vu, le concile de Saragosse de 592 a publié trois canons, dont deux relatifs au pouvoir d'ordre des ariens, et l'autre relatif aux reliques possédées par les ariens. Baronius rapporte le décret qui concerne les reliques ; il ne dit rien de ceux qui prescrivent et supposent la réordination du clergé arien[1]. Ces derniers n'étaient-ils pas plus remarquables que l'autre ?

A propos du concile romain de 769, dans lequel furent déclarées nulles les ordinations faites par Constantin, Baronius transcrit le texte du *Liber Pontificalis*. La nullité des sacrements administrés par Constantin est clairement affirmée dans ce texte ;

1. C. Baronius, *Annales ecclesiastici*, t. VIII, Rome, 1599, p. 40 : « Ubi inter alia, illud notatu dignum sancitum reperitur ut sacrosanctae reliquiae quae inventae essent in ecclesiis arianorum, eaedem praesentatae episcopis igne probarentur, ut tunc legitimae censerentur, si ab incendio illaesae remanerent. »

ensuite, le pape Étienne IV reçoit du concile la faculté de réordonner les diacres, les prêtres et les évêques ordonnés par Constantin. Étienne IV usa de cette faculté pour les seuls évêques consacrés par son prédécesseur. Que fait Baronius? A quatre endroits du texte du *Liber Pontificalis*, il suppose que le texte est altéré : à la place de *consecrare*, il propose de substituer *conciliare*. Puis il ajoute : « At quod ad episcopos spectat, ne eos existimes iterum consecratos, sed accepisse dumtaxat, more maiorum, benedictionis mysterium, quod auctor nominat benedictionis sacramentum, ritus illos solemnes adhiberi solitos in reconciliatione schismatici vel haeretici [1]. » Baronius ne s'est pas décidé à examiner la question. Il corrige le texte d'après une idée *a priori*. Toutefois, lorsqu'il rencontre de nouveau ce texte, dans les *Actes* du concile romain de 964, il renonce à le corriger [2].

A propos de l'affaire d'Ebo de Reims et du concile de Soissons de 853, Baronius transcrit les *Actes* du concile, sans faire de réflexion. A la table des matières il est dit que le synode a déclaré nulles les ordinations faites par Ebo après sa déposition [3]. Quant aux réordinations faites par Serge III, il ne s'en occupe pas, puisque le pape était un intrus. De plus, il profite de l'occasion pour formuler un principe : « reordinationes legitimum signum Pontificum eorum qui illicite et per vim Sedem Apostolicam usurpaverunt [4] ». N'était-ce pas s'interdire par avance d'admettre, même sur de bonnes preuves historiques, que des papes eussent permis ou ordonné des réordinations?

Baronius n'a pas remarqué la décision du concile romain de 964 présidé par Jean XII, et déclarant nulles et, le cas échéant, susceptibles d'être reitérées, les ordinations faites par Léon VIII [5]. Enfin, après avoir mentionné et résumé le *Liber gratissimus* de Pierre Damien, Baronius déclare que ce livre a dirimé définitivement la controverse relative aux conditions de validité de l'ordre. La vraie doctrine n'a plus été mise en question [6]. Baronius n'a pas connu le traité du cardinal Humbert,

1. *Ibid.*, t. IX, p. 294, Rome, 1600. Comparer avec L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. I, p. 476. Baronius transcrit d'ordinaire le texte de ses manuscrits. Quand il fait une correction textuelle, il la met en marge, comme c'est le cas ici, pour *conciliare* substitué à *consecrare*.
2. *Ibid.*, t. X, p. 782, Rome, 1602.
3. *Ibid.*, p. 91, et au mot *Ebo*.
4. *Ibid.*, à la table au mot *Reordinationes*. Cf. *Ibid.*, p. 667.
5. *Ibid.*, p. 782. Baronius ne peut pas assez louer l'énergie de Jean XII contre Léon VIII.
6. *Ibid.*, t. XI, p. 182, Rome 1605 : « Haec et alia in reprobationem ac de-

écrit peu d'années après le *Liber gratissimus*; il n'a rien soupçonné des controverses du XIe et du XIIe siècles sur ces questions.

De Baronius à Morin le progrès est considérable. L'érudition restreint son champ d'étude afin de le mieux explorer; au cours d'un demi-siècle, elle s'est enrichie de nouveaux instruments de travail, et la méthode s'est améliorée.

Quant à la connaissance des sources et de la bibliographie, l'érudition de Morin a encore grand air, et paraît très remarquable pour l'époque où il écrit. Morin a connu les textes historiques les plus importants relatifs à cette controverse[1] : il a aussi fait une large part à l'étude des théologiens et des canonistes du moyen âge[2]. Dans l'histoire des sacrements et dans celle de la liturgie, il pratique très délibérément la méthode comparative. Aussi y a-t-il mainte donnée à lui emprunter, et faut-il toujours prendre en considération l'interprétation qu'il donne des textes. Malheureusement, Morin s'est cru obligé de proposer une théorie unique, qui puisse rendre compte de tous les faits constatés, dans la longue histoire de ces controverses. C'était une entreprise chimérique de chercher une seule clé pour ces diverses difficultés. En fait, la théorie de Morin, laquelle ne rend pas compte de tous les textes, n'a pas eu le suffrage des théologiens. Au fond, lui qui a souvent médit des scolastiques, en vient, comme eux, à faire de ces « concordantiae violentes » des textes, dont parlait Roger Bacon en critiquant les maîtres de la théologie de son époque. Il lui paraît nécessaire que les faits attestés par l'histoire, dans ces questions, aient une explication unique et en harmonie avec les principes de la théologie. C'est qu'il se représente la per-

testationem novae haeresis [les réordinations] Petrus [Damiani]; cuius scriptionis tanta fuit auctoritas, ut nullus amplius sit repertus, qui eidem fuerit patrocinatus errori. »

1. Je mentionnerai les divers textes des IVe et Ve siècles, la lettre à Martyrius d'Antioche, le concile de Saragosse, le livre du prêtre Timothée (début du VIIe s.), les délibérations du VIIe concile; l'histoire de Constantin, d'Ebo, de Photius, de Formose (c'est Morin qui a publié les deux traités *De ordinationibus* et *Infensor et defensor* d'Auxilius), l'histoire de Léon IX, Urbain II, etc.

2. Il faut mentionner les ouvrages alors ou encore inédits de Pierre de Poitiers, du Prevostin, de Robert Pulleyn, Robert de Flamesbury, Hugues ou Huguccio de Pise, Guillaume de Paris, le cardinal d'Ostie, Innocent IV, Nicolas Tedeschi (Panormitanus), des théologiens de second ordre comme Pierre Auriol et Jean Bassols, sans parler des maîtres de la scolastique. Il a utilisé aussi le témoignage de canonistes grecs du moyen âge, tels que Zonaras et Balsamon (XIIe s.) et Harmenopoulos (XIVe).

pétuité de la foi comme inséparable de l'identité absolue des formules dogmatiques, depuis les origines du christianisme jusqu'à nous. Volontiers il aurait souscrit à la déclaration de Bossuet que « la vérité venue de Dieu a d'abord eu sa perfection ». Aujourd'hui les théologiens s'expriment avec plus de nuances. Ils parlent des divers états de la tradition ou des stades de la théologie. Dans des limites d'ailleurs strictement définies, l'exposé de la théologie progresse ou recule. Il y a des développements ou des régressions.

S'étonnera-t-on que Morin n'ait pas vu ou n'ait pas mis en pratique ces théories? Ce serait oublier qu'en aucune science, les précurseurs ne vont au bout de la voie qu'ils ouvrent. Petau et Mabillon, qui ont eu des difficultés avec Bossuet, ne sont guère allés plus loin que Morin. Pourtant Petau a vu tout l'essentiel de la théologie des trois premiers siècles, et Mabillon a bien compris la théologie de saint Augustin. Toutefois ni l'un ni l'autre n'ont essayé de rendre compte, par une théorie générale, des diverses formes que la tradition chrétienne, toujours identique dans son fond, a revêtues au cours du temps.

Pour expliquer les controverses relatives aux conditions de validité du pouvoir d'ordre, et pour justifier les réordinations, Morin n'invente pas un système personnel; il se contente de donner une valeur générale à certaines théories formulées aux XII[e] et XIII[e] siècles. Ce sont celles dont le texte d'Innocent IV cité plus haut constitue le résumé, non d'ailleurs sans y introduire une exagération notable[1]. L'Église et particulièrement le Pape auraient, sur le sacrement de l'ordre, un pouvoir analogue à celui qu'ils exercent sur le Mariage et la Pénitence. Le Pape peut déterminer certaines conditions dont la non-observance aura pour résultat de rendre nul un mariage qui, par ailleurs, présente toutes les conditions de validité. Ce sont les empêchements dirimants. De même, en déclarant nécessaire la juridiction (sauf dans les cas de nécessité) pour l'administration valide du sacrement de pénitence, l'Église nous montre que, tout en laissant intact, dans l'âme du prêtre, le caractère sacerdotal, elle peut lier le pouvoir d'ordre, au point de le rendre pratiquement nul. En généralisant la question, dit Morin, ne

1. Cf. plus haut, p. 340. Tandis que l'école de Bologne appliquait sa théorie au seul sacrement de l'ordre, Innocent IV l'étend au sacrement de baptême.

peut-on pas dire que, dans l'antiquité ecclésiastique, jusqu'à une époque qui ne saurait être déterminée strictement, l'Église a entendu exercer ces prérogatives : c'est-à-dire mettre des empêchements dirimants à la réception de l'ordre; rendre nécessaire la juridiction pour l'exercice valide de l'ordre? Sans doute, aujourd'hui l'Église renonce à exercer ces privilèges, mais ce n'est pas une raison pour nier qu'elle y ait eu recours précédemment. C'est cette initiative plus grande de l'Église, à l'égard de l'administration des sacrements, qui explique et justifie les réordinations[1].

Que penser de cette théorie? Elle n'est pas, comme on semble le croire quelquefois, imputable à l'ingéniosité du seul Morin. Quant au fond des choses, et abstraction faite de certaines idées accessoires, elle peut s'autoriser de doctrines en honneur depuis Maître Roland, particulièrement dans l'École de Bologne, au XIIe siècle et au début du XIIIe. Le texte d'Innocent IV, auquel il a déjà été fait allusion, est le terme logique de ces doctrines. En y introduisant les nuances exigées par la complexité du sujet, la théorie de Morin peut rendre compte des particularités les plus curieuses de la théologie de l'ordre, aux XIIe et XIIIe siècles. Mais il y a loin de là à expliquer la théologie de l'ordre pendant toute la vie de l'Église.

Deux questions se posent. Premièrement, depuis Maître Roland jusqu'à Innocent IV, la doctrine propre à ces docteurs a-t-elle été la doctrine commune de l'Église? On ne peut pas du tout le dire. C'est une doctrine d'école, qui a été très accréditée, jusqu'à être professée mais non définie par certains papes. D'autres doctrines, et avant tout la doctrine actuelle, avaient cours en ce temps-là. La doctrine de Roland et celle d'Innocent IV n'ont pas eu assez d'extension ni d'autorité pour engager l'Église. Deuxièmement, les théologiens sont-ils disposés aujourd'hui à donner à cette doctrine l'autorité qu'elle n'a pas eue aux XIIe et XIIIe siècles? Aucunement. Les théologiens présentent des objections très fortes. Ils déclarent que parler d'empêchements dirimants pour l'ordre, tout comme pour le mariage, est injustifié. Dans le mariage, l'élément atteint par la législation dirimante est le contrat et non pas le sacrement; dans le sacrement de pénitence, la juridiction est rendue né-

1. J. MORIN, *op. cit.*, p. III, p. 104 et suiv.

cessaire par le jugement qui précède le sacrement. Il n'y a ni contrat ni jugement, dans le sacrement de l'ordre, aussi l'Église n'a-t-elle aucune prise sur lui.

Donc il est impossible de donner à la doctrine de Roland et d'Innocent IV l'autorité d'un principe de solution, dans la question présente. Loin de constituer une solution, cette doctrine est une difficulté.

Après cela, il est inutile de suivre l'application faite par Morin de sa théorie à l'histoire des réordinations. On y verrait comment cette histoire, qui présente quelques scandales, devient tout à fait édifiante. N'est-elle pas la mise en vigueur d'un principe théologique? Pour Constantin, Ebo, Photius, Formose, Léon VIII, c'était simplement une question de fait qui était débattue : ces pontifes avaient-ils été légitimement élus? Tous admettaient que l'illégitimité de la promotion rendait le pouvoir d'ordre nul [1].

A noter seulement quelques détails. Morin admet que le concile de Nicée a prescrit la réordination des novatiens, et celle des méléciens. Pour lui, Innocent I a déclaré nulles les ordinations faites par Bonose après sa condamnation. Enfin il interprète les textes de saint Basile [2] et la lettre de saint Léon à Rustique de Narbonne [3], dans ce sens que ces docteurs auraient accordé à l'Église le pouvoir de reconnaître, c'est-à-dire de valider après coup, un baptême ou une ordination nuls. Sur ce dernier point, Morin semble bien avoir été seul de son avis.

En rendant compte des ouvrages de Morin, Ellies Dupin a écrit : « Ce grand homme a donné une nouvelle méthode de traiter solidement la matière des sacrements qui a été, depuis, suivie dans l'École de Paris [4]. » C'était flatter beaucoup trop l'École de Paris.

1. J. Morin, *op. cit.*, p. III, p. 106 : « Hinc manifestum est acerrimas illas Pontificum inter se contentiones, in quas nonnulli historici praedure et contumeliose invecti sunt, *in facto* sedisse *non in iure*, et a diligenti circumstantiarum inquisitione pependisse, in quibus facile et Summis Pontificibus et Conciliis, ut et caeteris iudicibus et principibus, imponi potest. » L'inexactitude de cette théorie est particulièrement manifeste, si on l'applique aux discussions relatives à Formose. Auxilius et Vulgarius soutenaient la validité des ordinations de Formose, même dans l'hypothèse où l'élévation de celui-ci aurait été illégitime.

2. *Seconde lettre canonique à Amphiloque*, n° 47, dans *P. G.*, t. XXXII, col. 729.

3. *Epist.* 167, n. 1, dans *P. L.*, t. LIV, col. 1203.

4. *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, partie seconde (1630-1650), p. 319, Paris, 1719.

Le protestant L. Hahn, dans son utile histoire des sacrements [1], a consacré quelques pages aux conditions de validité de l'ordre. D'après lui, jusqu'à l'époque de la scolastique, les théologiens ont été divisés sur la validité de l'ordination conférée en dehors de l'Église. Il compte saint Jérôme, Damase, Innocent I, Léon le Grand, le pape Pélage, Grégoire I, le synode de Rome de 1102, celui de 1163 parmi les autorités qui se sont prononcées pour la nullité de ces ordinations; il donne même en note des références. Malheureusement, ici comme ailleurs, Hahn n'est pas de la dernière précision. Son texte de Damase est la Fausse décrétale sur les chorévêques; il oublie que saint Grégoire s'est élevé avec force contre les réordinations. D'après Hahn, la transition entre cette première théologie et celle des scolastiques est formée par Gratien, Pierre Lombard et Gerhoh de Reichersberg. C'est simplifier la question.

Les études d'Hergenröther sur les réordinations sont remplies de textes et de bonnes discussions [2]. Mais elles sont très touffues et peu concluantes. L'auteur a poussé à l'extrême son principe d'ailleurs juste : « Jusqu'à ce que les plus pressantes raisons s'offrent à nous, nous ne devons pas admettre que la pratique de l'ancienne Église soit opposée à celle d'aujourd'hui [3] ». Pour le concile romain de 769 et les réordinations de Constantin, il remarque que les *Actes* authentiques du concile sont perdus, ce qui est une assertion inexacte; il oppose au témoignage formel d'Auxilius attestant les réordinations d'alors l'avis des théologiens. En conclusion, pour lui, il est « vraisemblable » qu'il s'agit ici d'ordinations illicites mais non invalides [4]. Tout cela est d'une méthode historique bien contestable. Il faut renoncer à rien savoir de l'histoire, si on récuse le témoignage des textes confirmé par l'interprétation de toute l'antiquité ecclésiastique.

Pour lui, le concile de Soissons de 853 a, « comme il semble »,

1. L. Hahn, *Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb, des abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient*, p. 237-241, Breslau, 1864.

2. Cf. Hergenroether, *Die Reordinationen der alten Kirche*, dans la *Oesterreichische Vierteljahresschrift für katholische Theologie* (t. I, 1862), p. 207-252 et 387-457. La première partie de cette étude est reproduite, sous forme d'*excursus*. dans le grand ouvrage du même auteur *Photius Patriarch von Constantinopel*, t. II, p. 321-376, Ratisbonne, 1867. Cet *excursus* contient l'histoire des réordinations jusqu'à la fin du xe siècle. Pour avoir l'histoire de ces controverses du xie siècle au xiiie siècle, il faut consulter la revue déjà citée, p. 387-456.

3. *Photius*, t. III, p. 331.

4. *Ibid.*, p. 352.

déclaré nulles les ordinations faites par Ebo après sa déposition [1]. Même à propos des réordinations faites par Serge III, il écrit : « Il serait possible en soi que ses adversaires eussent déclaré, pour une réordination, la réconciliation par laquelle on aurait annihilé la dégradation dont avaient d'abord été frappés les clercs ordonnés par Formose; cependant les expressions employées sont trop précises, pour que nous puissions libérer Serge de tout reproche à cet égard, bien que le texte de ses décrets se soit perdu [2]. »

Dans le concile romain de 964, le pape Jean XII, pour déclarer nulles les ordinations faites par Léon VIII, s'est référé aux décisions du concile romain de 769, contre Constantin. Hergenröther discute les *Actes* du concile de 964, et n'y trouve rien qui oblige à admettre une déclaration de nullité. Puis il écrit : « S'il nous est permis d'interpréter par ce concile (964) le décret d'Étienne IV (769), il ne *paraît pas invraisemblable* que celui-ci non plus ne soit pas à interpréter dans le sens de la nullité des ordinations, et l'interprétation déjà donnée (du concile de 769) paraît complètement soutenable [3]. » Toutes ces déductions sont très fragiles. Le coup de grâce leur est donné par le mémoire envoyé à Rome, vers la même année 964, par Rathier, et qu'Hergenröther n'a pas connu.

A propos d'Urbain II, l'exposé d'Hergenröther est assez contradictoire. L'auteur nous dit d'abord qu'à la fin du XIe siècle, un des principaux partisans de la nullité des ordinations simoniaques est Deusdedit, qui argumente toujours contre Pierre Damien, le défenseur de la vraie doctrine. Puis : « Le pape Urbain II semble avoir partagé complètement les principes de Deusdedit : ses déclarations et ses actes ont été surtout étudiés par Morin. » Vient ensuite un long et confus examen de la décrétale d'Urbain II relative à Daibert, et enfin, en conclusion : « D'après cela, nous pouvons conclure avec une certitude assez considérable qu'Urbain II n'est nullement à compter parmi les partisans et les appuis de la théorie qui nie la valeur des ordinations conférées en dehors de l'Église. » On ne voit pas bien comment ramener à l'unité ces deux jugements sur Urbain II.

1. *Ibid.*, p. 358.
2. *Ibid.*, p. 369.
3. *Ibid.*, p. 375.

Hergenröther ne mentionne pas le concile de Girone de 1078, ni le texte de Pierre Damien au sujet des réordinations de Léon IX (tanquam noviter ordinavit). Son enquête sur la doctrine d'Urbain II n'est pas complète. Il ne parle pas du rite usité pour la réconciliation des clercs schismatiques. Il est plus à son aise en parlant de la doctrine aux XIIe et XIIIe siècles, parce que l'autorité des papes ne lui paraît pas aussi engagée. Pour toute cette période, il fait de très larges emprunts à Morin, à qui il doit la plupart de ses références.

On n'en remarque que mieux certaines omissions. Hergenröther ne dit rien des réordinations effectuées par Lucius III. Ce fait est pourtant mentionné par Robert de Flamesbury cité par Morin. Hergenröther fait allusion à ce même texte, pour montrer la conformité de l'enseignement de Robert avec la théologie actuelle ; il ne dit rien des réordinations qui y sont mentionnées[1]. Il ne dit rien du texte si curieux d'Innocent IV cité aussi par Morin. Enfin, lorsque Hergenröther apporte un texte nouveau tiré de la *Somme* de Bernard de Pavie, son embarras est extrême. Il y est question de la réordination d'un diacre faite par Urbain III (1185-87). Il écrit : « Ce cas ne s'accorde pas très bien avec ce qui est dit précédemment que les ordinations des schismatiques, surtout si leur schisme était contre l'Église romaine, devaient être « irritae », et que les clercs revenant de l'hérésie sont, par dispense, reçus dans leurs ordres. » Toujours la même manière de faire évanouir certains textes. Comme notre Morin avait plus de fermeté de vue !

Le regretté professeur P. Schanz, de la Faculté de théologie catholique de Tubingue, a fait aussi une place à l'exposé de cette question, dans son traité sur les sacrements[2]. Il admet tout l'essentiel de l'exposé de Hahn, auquel il se réfère. Toutefois il l'enrichit par ses emprunts à Kober et à Hefele. Il semble attribuer des réordinations à Léon IX, mais ne mentionne pas Urbain II.

1. C'est le texte d'Huguccio de Pise reproduit par Robert, cf. plus haut, p. 329. Hergenröther se réfère à Robert de Flamesbury, dans l'*Oesterreichische Vierteljahresschrift* etc., t. I, p. 454.

2. P. Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche*, p. 694-695, Fribourg en B., 1893.

B. Jungmann a consacré une dissertation aux controverses relatives aux conditions de validité de l'ordre. Il déclare, dès le début, qu'il suivra le remarquable exposé donné par Hergenröther dans son *Photius*. Cette déclaration n'annonce pas un travail très personnel. Était-il bien utile de résumer Hergenröther? Toutefois Jungmann se réfère au traité de Morin[1]. On se prend donc à espérer qu'il aura, de nouveau, introduit dans le débat les textes caractéristiques écartés par Hergenröther. Il n'en est rien. Les données du problème apparaissent, sous une forme encore plus appauvrie, dans Jungmann[2]. L'auteur voulait examiner les « praecipua facta et argumenta » de la question. Il faut convenir qu'il a bien mal fait son choix.

Jungmann établit quelques principes grâce auxquels le problème « aptissime solvitur[3] ». Il est incontestable que ses observations sont judicieuses, et peuvent trouver leur application dans bien des cas. Mais la question est de savoir si elles rendent compte de tous les faits connus, et même des quelques faits mentionnés par Jungmann. Sur ce point, je n'hésite pas à répondre négativement. Il est certain qu'il s'agit d'ordinations nulles et réitérées dans l'affaire de Constantin, de Serge III, de Léon VIII; les ordinations d'Ebo ont été déclarées nulles au concile de Soissons. Aucune interprétation bénigne ne peut dissoudre ces textes[4].

Après ces constatations, le lecteur n'en regrette que plus l'indifférence de Jungmann à l'égard de beaucoup d'autres textes caractéristiques, dont il ne souffle pas mot, et qui avaient été pourtant signalés par Morin : la lettre de l'Église de Constantinople à Martyrius d'Antioche, les textes de Pierre Damien relatifs à

1. B. Jungmann, *Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam*, t. IV, p. 110-134 (*Controversia de reordinationibus*), Ratisbonne, 1884.

2. Il examine seulement la controverse sur les ordinations de Formose, les ordinations de Photius, d'Ebo, de Constantin, des textes de Théodore le Studite, la condamnation de Maxime par le concile de 381, le concile de Saragosse, les ordinations de Léon VIII, les traités de Pierre Damien et de Deusdedit; les décisions du premier concile de Nicée; la lettre de saint Léon à Rustique de Narbonne. Enfin il ajoute (*Ibid.*, p. 118) : « Saeculo *duodecimo* adhuc modo satis confuso de valore ordinationum collatarum ab haereticis aliisve praesulibus indignis litigatum est. »

3. *Ibid.*, p. 122-126.

4. Sur Constantin, il écrit (*Ibid.*, p. 130) : « Quamvis hac in re certa non suppetant argumenta, tamen *valde probabile est*, etiam ibi non agi de nullitate absoluta ordinationum Constantini, sed de depositione ordinatorum. » A propos des réordinations faites par Serge III (*Ibid.*, p. 133) : « Nec tamen istae reordinationes frequentes fuisse videntur, quum resisterent ordinati; frequentiores forte fuerunt consecrationes vel benedictiones reconciliatoriae (!). »

Léon IX, la décrétale *Daibertum*, le texte de Robert de Flamesbury au sujet de Lucius III, les passages si formels d'Innocent IV et du *Panormitanus* relatifs au droit du pape de lier absolument le pouvoir d'ordre des évêques et des prêtres, au point de les empêcher même de baptiser validement. Ces faits et d'autres devaient être pris en très sérieuse considération. Je ne parle pas de ceux qui ont été signalés depuis Morin. Jungmann a traité, de la façon la plus superficielle et simpliste, un difficile sujet[1].

M. B. Gigalski, professeur à Braunsberg, a été amené à s'occuper de la controverse des réordinations, à propos de Bruno de Segni. Ses deux études constituent le travail le plus consciencieux qui ait été écrit jusqu'ici sur l'histoire de ce problème sous Urbain II [2]. Un seul texte important a échappé à M. Gigalski [3]. L'auteur a fort bien vu que l'essentiel est de déterminer le sens des décisions du concile de Plaisance de 1095. Sur ce sens, nous sommes d'accord : le concile admet comme valides les ordinations faites en dehors de l'Église par les schismatiques, les simoniaques, etc. Mais l'auteur a renoncé à exposer la pensée d'Urbain II avant 1095. Au fond il admet que l'acte d'Urbain II à propos de Daibert a été une réordination pure et simple ; mais il ne l'a pas dit clairement, et surtout, il ne cherche pas à expliquer cette réordination. Ensuite, il ne dit rien de la manière dont Urbain II opérait et justifiait la réconciliation des clercs schismatiques, par le rite si caractéristique de l'imposition des mains.

Enfin, je ne puis pas admettre l'explication que donne M. Gigalski de la théologie de Bruno. Il dit que Deusdedit et Bruno

1. Aussi n'est-il pas possible à l'historien de faire sienne la déclaration de Jungmann : « Re videlicet accuratius examinata graves auctores censent, quae ex antiquis saeculis afferuntur effata et facta valori illarum ordinationum apparenter opposita, reordinationumque exempla, talia non esse. Hinc dicendum, semper in Ecclesia praevaluisse eam doctrinam et praxim ut ordinationes illicitae episcoporum etiam illegitimorum tamen validae haberentur. Posteriori vero tempore dubia apud aliquos irrepsisse, remque in controversiam adductam esse, atque tunc etiam quaedam reordinationum exempla obvenire. » *Ibid.*, p. 122.

2. B. Gigalski, *Bruno, Bischof von Segni, Abt von Monte-Cassino*, etc. L'auteur s'occupe de la question des ordres p. 184-205, en étudiant le traité de Bruno. Le même auteur a publié dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue (année 1897, t. 79, p. 218-258) un travail plus général intitulé *Die Stellung des Papstes Urbans II. zu den Sakramentshandlungen der Simonisten, Schismatiker und Häretiker*.

3. C'est la lettre d'Urbain II mentionnée plus haut, p. 238, n. 1.

ont fait opposition au concile de Plaisance. Il est sûr que Deusdedit a une doctrine opposée à celle du concile. Mais Deusdedit écrit-il sa seconde édition en 1097, comme on l'admet jusqu'ici? Je ne le crois pas, pour les raisons dites plus haut. Deusdedit a écrit son traité avant le concile de Plaisance. Reste Bruno de Segni. D'après M. Gigalski, Bruno aurait enseigné que les ordinations faites par un simoniaque connu comme tel par l'ordinand sont absolument nulles. Je n'en crois rien.

Il me semble qu'il faut distinguer les décisions pratiques de Bruno, et la justification théorique qu'il en donne : les décisions pratiques sont, à mon avis, tout à fait d'accord avec celles du concile de Plaisance; quant à la théorie, elle est inexacte.

Et même, je crois que Bruno avait, quant à la validité et à l'essentiel de l'ordre, des sentiments plus exacts que la majorité de ses contemporains. Il ne mentionne pas la réconciliation des clercs schismatiques par le rite de l'imposition des mains, qui a été pratiqué par Gebhard de Constance et Ruthard de Mayence en 1009, à Goslar et à Heiligenstadt. Tel est, me semble-t-il, le témoignage des textes. D'ailleurs *a priori* ne paraît-il pas impossible que deux familiers d'Urbain II, Deusdedit et Bruno, aient fait opposition, sur un point aussi essentiel, au principal concile tenu sous le pontificat de leur chef et ami?

M. Schulte, professeur à l'Université de Bonn, a publié une étude qui intéresse cette histoire [1]. Selon lui, d'après une longue tradition ecclésiastique, qui aurait duré jusqu'à la scolastique du XIIIe siècle, l'ordre est un sacrement qui peut être réitéré, parce qu'il ne confère pas de caractère. C'est donc toute la théologie de l'ordre qui est mise en question par M. Schulte. Discuter son exposé m'entraînerait trop loin. Je dirai seulement que, si l'on met à part la négation du caractère de l'ordre, qui est particulière à M. Schulte, cette théorie ressemble beaucoup à celle de Morin. M. Schulte et Morin admettent que l'Église peut établir des

1. F. von SCHULTE, *Die geschichtliche Entwicklung des rechtlichen « Character indelebilis » als Folge der Ordination*, dans la *Revue internationale de théologie* (1901), n° 33, janvier-mars, p. 17-49. J'accorde à M. Schulte que les catholiques n'ont pas toujours étudié ce sujet comme il convenait (*Ibid.*, p. 17, n. 1). Mais le savant professeur n'aurait-il pas cédé lui-même à quelque préjugé vieux-catholique dans son article de la *Revue internationale de théologie* ?



empêchements dirimants pour l'ordre et pour le mariage. On a vu plus haut à quelles difficultés se heurte ce système.

La question des réordinations a été soulevée, dans les discussions ardentes occasionnées par le concile du Vatican, dès 1869. C'étaient des conditions défavorables pour s'occuper d'une histoire aussi délicate. Des deux côtés, on est trop exposé à déformer les textes, dans de tels conflits. Ensuite, on devait forcément exagérer la portée doctrinale de ces textes, au détriment de la papauté, à un moment où l'objet et l'étendue de l'infaillibilité pontificale n'étaient pas encore définis. Aujourd'hui, on peut parler de ces controverses avec sang-froid.

Döllinger a consacré quelques pages du *Janus* aux réordinanations. D'après lui, c'est une doctrine constante dans l'Église que le pouvoir d'ordre est indépendant de la qualité morale et religieuse du ministre. Du IXe au XIIIe siècle, dit-il, cette doctrine a été souvent violée en théorie et en pratique. Que penser de cette vue d'ensemble? Elle est exagérée, mais, au fond, exacte. Sur ce point, la doctrine n'a pas été aussi constante que le dit Döllinger, mais du IVe au IXe siècle, elle peut passer pour acquise à Rome. Comme exemples de déformations, Döllinger cite les papes Constantin, Formose, Léon IX, Urbain II, et c'est avec raison. Mais il fournit d'autres références, qui sont injustifiées [1].

Dans l'*Anti-Janus*, Hergenröther [2] a donné une réponse dont un point au moins a une valeur définitive : c'est que, dans tous ces faits, l'infaillibilité des papes n'est pas engagée. Les autres arguments d'Hergenröther peuvent être discutés. Par exemple, il parle du rite qui était en usage au XIe siècle, pour la réconciliation des clercs schismatiques; mais, faute d'avoir étudié ce rite, il ne voit pas que c'est soulever une nouvelle difficulté.

L'année 1892 a vu paraître et la réédition du *Janus* de Döllinger par Friedrich et le volume du P. Michael S. J., sur Döllinger. De tels livres montrent que, pour certains esprits, la

1. Je connais le *Janus* par la réédition donnée par FRIEDRICH, *Das Papstthum von I. von Dollinger*, p. 140-143, Munich, 1892.
2. *Anti-Janus* etc., p. 55, 56, Fribourg en B., 1870.



controverse a un charme inépuisable. On le voit mieux encore par un article écrit l'année suivante, en 1893, sur les réordinations, par le P. Michael[1]. Cet article vise l'exposé donné par la seconde édition du *Janus*, au sujet des réordinations. Il se résume en ceci : toutes les affirmations de Döllinger, sur ce point, sont fausses.

En disant que la validité de l'ordre administré en dehors de l'Église est « une doctrine constante » dans l'antiquité ecclésiastique, Döllinger exagérait des faits réels; c'est qu'il voulait, par une sorte de contraste, rendre plus sensibles et plus graves les déformations doctrinales des XIe et XIIe siècles.

Le P. Michael n'admet pas ce jeu-là; aussi se livre-t-il à un autre de but opposé : il veut diminuer les faits réels exagérés par Döllinger : pour lui, la doctrine de la validité de l'ordre était non pas constante, mais toujours prédominante. Cette nuance est bien subtile ! Valait-il la peine d'essayer de l'accréditer par une démonstration plus subtile encore[2] ?

Quant au détail des faits, le P. Michael n'admet ni les réordinations faites par Léon IX, ni la réordination de Daibert par Urbain II. A mon avis, c'est aller contre le témoignage des textes. De plus, le R. P. se borne à l'examen des faits relevés par Döllinger. Il ne dit rien du concile de Girone de 1078, ni de la décrétale d'Urbain II relative à Poppo de Trèves, deux actes dans lesquels la nullité de certaines ordinations simoniaques est si nettement affirmée. N'est-ce pas simplifier la question? De tels travaux intéressent la controverse et non pas l'histoire.

Pas plus que le P. Michael, M. C. Mirbt, professeur à la

1. *Päpste als « offenbare Ketzer ». Geschichtsfabeln Döllingers*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie* (1893, t. XVII, p. 193-230).

2. Le R. P. cite une appréciation de HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, p. 547, Fribourg, 1897. D'abord on est étonné de voir M. Harnack accepté comme arbitre par le P. Michael. En second lieu, pour réfuter Döllinger, dont il n'est séparé sur ce point que par une nuance insensible, le R. P. invoque une appréciation d'Harnack qui est exactement la contradictoire de sa propre thèse. Il s'en est bien aperçu. Aussi dans son article (p. 196), le R. P. fait-il une exégèse bénigne du passage de Harnack; puis (p. 228, n. 4), rejette-t-il comme une déclamation un second passage de Harnack (*Lehrbuch* etc., t. III, p. 426, n. 1) qui est un simple développement du premier. En réalité, ces textes de Harnack contiennent des exagérations et au moins une inexactitude (sur Pierre Lombard). De plus la question n'est pas de savoir quel est l'avis d'Harnack, mais quelle est la réalité historique.

Faculté évangélique de théologie de Marburg, n'a été heureusement inspiré par des intentions polémiques[1]. M. Mirbt a écrit un livre sur la littérature de controverse à l'époque de Grégoire VII. Toute une partie en est relative aux controverses sur la validité des sacrements administrés par les ministres indignes. Mais cet exposé n'a rien de commun avec la manière des historiens. Au lieu de rapprocher les textes relatifs à un même milieu et à une même époque, afin de mieux les comprendre, l'auteur examine séparément les œuvres des controversistes et les décisions des papes. C'est à ces dernières surtout qu'il en veut : « Dans la mesure où on peut parler de la constance de l'enseignement des papes sur ces questions, c'est la stabilité de l'erreur, de l'hérésie[2]. » C'est que M. Mirbt entend de la nullité absolue l'expression « ordinatio irrita », qui se rencontre dans tant de décisions conciliaires de cette époque. Nulles seraient toutes les catégories d'ordinations mentionnées dans les décrets de Plaisance[3] (1095). Des objections décisives faites à cette interprétation n'arrêtent pas un instant la belle assurance de l'auteur. Nulles seraient, d'après Urbain II, les ordinations faites « sine titulo », c'est-à-dire, dans le langage de cette époque, sans l'attribution de l'ordinand à une église déterminée. Pareille énormité est présentée en toute assurance. Que M. Mirbt veuille bien lire telle décrétale d'Urbain II où le pape déclare accepter une ordination « sine titulo ». C'est sans doute qu'il ne la regardait pas comme nulle[4]. Aussi remarquable, sinon plus, est la découverte d'ordinations nulles, dans un décret de Nicolas II où il n'y en a pas trace[5].

Ensuite, M. Mirbt admet[6] « une contradiction manifeste des Pères » sur la doctrine des conditions de validité de l'ordre, et cela sur la foi de Hahn, qu'il ne prend pas la peine de contrôler. La question était de savoir dans quelle mesure cette contradiction, admise par certains auteurs du XIe siècle, est apparente ou réelle.

1. C. MIRBT, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*. La discussion sur les réordinations se trouve p. 372-462 de cet ouvrage.
2. *Ibid.*, p. 445.
3. *Ibid.*, p. 441.
4. *Epist. ad Pibonem Tullensem*, dans *P. L.*, t. CLI, col. 307. Cette lettre est de septembre 1089.
5. MIRBT, *op. cit.*, p. 440.
6. *Ibid.*, p. 419 (HAHN, *Die Lehre von den Sakramenten* etc., p. 238).

Quant aux controversistes du XIe siècle, M. Mirbt rapporte leur doctrine « sur les sacrements des prêtres simoniaques et mariés ». C'est réunir des questions très différentes. La validité des sacrements administrés par les prêtres mariés n'a jamais été sérieusement mise en doute. Le précepte d'éviter leur fréquentation est d'ordre disciplinaire, non théologique. On ne saurait admettre, non plus, la classification des théories des controversistes en trois groupes[1] : « 1° Les sacrements des ministres simoniaques et excommuniés ne sont pas des sacrements et n'ont absolument aucune efficacité ; 2° Ce sont des sacrements, et ils confèrent la grâce de Dieu; 3° Ce sont des sacrements, mais qui ne confèrent pas la grâce de Dieu. »

Ces deux dernières divisions n'ont qu'une valeur apparente, purement verbale, parce que tel auteur, par exemple Pierre Damien, appartient à l'une et à l'autre. En effet, Damien admet qu'une ordination reçue à prix d'argent confère le sacrement et non la grâce ; tandis que l'ordination reçue gratuitement d'un simoniaque notoire confère la grâce et le sacrement. M. Mirbt a employé, sans se rendre bien compte de leur signification, les définitions de la théologie actuelle. Pour donner une classification de ces théories, il eût fallu employer les termes des auteurs du XIe siècle. Enfin on ne saurait ranger parmi les théoriciens de la nullité l'anonyme d'Hirschau ni Geoffroy de Vendôme. Anselme de Lucques, Bonizo doivent être rangés avec Pierre Damien, dans la même catégorie. Il n'y a aucune différence de doctrine entre le traité *De reordinatione vitanda* et le *De sacramentis excommunicatorum* de Bernold. Pourtant M. Mirbt place le premier dans la seconde catégorie, et le second, dans la troisième[2].

On voit ce que valent de pareilles classifications. Les longues pages consacrées par M. Mirbt aux controverses du XIe siècle sur les sacrements, sont un chef-d'œuvre de confusion. Et c'est lui qui parle volontiers du « sacrificium intellectus » en usage, depuis le bon vieux temps, chez les catholiques !

Dans l'étude des réordinations, les préoccupations d'apologétique et de dénigrement ont été également préjudiciables aux

1. *Ibid.*, p. 430.
2. *Ibid.*, p. 383, 385, 400, 397, 399.

historiens. Il vaut mieux essayer d'entrer dans les dispositions recommandées par Morin : « Si quis tamen haec [les textes relatifs aux réordinations], ut catholicum decet, oculis aspiciat aequis, non transversis et hircinis, facile conciliabit, nec erit illi necesse absurdos et inauditos sensus verbis Patrum affingere, phrases planas et obvias velut in aequuleo torquere, susque deque flectere, vertere, trahere, ut quod anticipata opinio praeiudicavit, tandem exprimant[1]. »

II. — Résumé.

Un premier fait acquis, c'est que l'histoire des réordinations se divise en plusieurs périodes nettement distinctes, bien que rattachées entre elles par une continuité plus ou moins marquée. La raison de ce fait est d'abord que le développement de la théologie s'est fait par des stades successifs, et ensuite, que chaque période a voulu, dans la mesure du possible, rattacher son enseignement à celui de la période précédente. Ce retour continuel de la pensée théologique au passé, pour s'y vivifier, a le grand avantage d'assurer la continuité de l'enseignement, mais, dans la pratique, il peut présenter de réels dangers, aux époques où la littérature théologique est insuffisamment connue et comprise.

En effet, nulle part le sophisme de l'énumération incomplète n'est plus dangereux que dans un argument de tradition. Étant donné que l'enseignement théologique est allé se précisant et, dans une mesure très restreinte mais réelle, se corrigeant, il ne suffit pas de prendre au hasard certaines formules patristiques, et de les ériger en règle, comme si la théologie n'avait fait que se répéter servilement, toujours absolument identique à elle-même, de siècle en siècle. Les formules successives de la tradition doivent être classées, pour être appréciées et utilisées ensuite, suivant l'autorité qui leur appartient. Or ce classement ne peut se faire que par une comparaison des divers témoignages relatifs à une question. La tradition se juge elle-même. Ainsi mis en présence, les textes se rangent, d'une manière pour ainsi dire automatique, dans des séries où l'on n'a pas de peine à recon-

1. J. Morin, *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus*, p. III, p. 110.

naître les développements et les régressions partiels, dont l'ensemble constitue l'histoire de la tradition.

Dès lors la valeur d'un témoignage se juge très bien par une comparaison avec la donnée traditionnelle primitive, et avec l'enseignement qui tend à prévaloir. De la sorte, le théologien peut, à bon escient, interroger la tradition : il pourra montrer, dans les textes patristiques, l'éclaircissement graduel de l'enseignement primitif. Certains témoignages, au lieu d'être invoqués comme preuves, seront expliqués comme des difficultés, dont l'origine et la portée peuvent être déterminées. En d'autres termes, le théologien connaîtra les divers moments de la tradition, et la loi de succession qui les rattache entre eux. Il ne prendra pas une régression ou une déformation momentanées pour l'expression authentique de la doctrine. La sûreté doctrinale est, pour l'historien de la tradition, la récompense d'une connaissance complète et de la comparaison des textes.

Qu'on se représente, au contraire, dans des périodes de peu de culture, un théologien qui n'a de la tradition qu'une connaissance fragmentaire et acquise au petit bonheur, suivant la chance de ses lectures. Il sera exposé aux pires désagréments. Puisant à l'aveugle dans le dépôt de la tradition, il en retirera des témoignages qui pourront être hétérogènes, quelquefois même en apparence ou réellement contradictoires. N'ayant pas la connaissance de l'ensemble, et de la série auxquels ils appartiennent, il sera dans l'impossibilité de se rendre un compte suffisant de leur valeur; il pourra ériger en règles des déformations doctrinales ou des abus de pouvoir.

Ainsi en est-il arrivé trop souvent, dans la longue histoire qui vient d'être retracée. La culture ecclésiastique a subi bien des variations du VIIe au XIIIe siècle; mais la valeur moyenne en est peu élevée. Combien la période mérovingienne et le siècle et demi compris entre Formose et Léon IX servent de repoussoir à la renaissance carolingienne et à celle des XIe et XIIe siècles! Après le long obscurcissement du haut moyen âge, avec les papes de la Réforme du milieu du XIe siècle, il fallut retrouver non seulement le droit canonique, mais encore, pour une bonne part, la théologie. Le zèle mis à ce travail fut admirable. La tradition fut interrogée avec une curiosité ardente. On a pu qualifier de gigantesque l'enquête des théologiens et des canonistes de cette époque.

Mais qu'on n'oublie pas l'infériorité des moyens d'information dont on disposait, ni la nécessité où l'on se trouvait d'utiliser, au jour le jour, les textes ainsi exhumés, et l'on ne sera plus surpris des incertitudes de l'exégèse théologique. Le classement et l'appréciation des textes n'ont pu avoir lieu que plus tard. Les théologiens ne connaissaient pas le principe de solution qui leur aurait permis de mettre d'accord les données hétérogènes de la tradition. Par suite de cette mauvaise information, la théologie des XIe et XIIe siècles est revenue à des stades que l'on aurait crus dépassés pour toujours : ayant perdu sa voie, elle la cherchait sur les chemins du passé, en revenant en arrière, et mit quelque temps à la retrouver.

Dès les origines chrétiennes, on constate deux traditions différentes. Celle de Rome affirme que le baptême administré en dehors de l'Église, dans certaines conditions, peut être valide et ne doit pas être réitéré. Celle d'Asie considère comme nul le baptême administré en dehors de l'Église, et même par des ministres d'une certaine indignité, dans l'Église, et admet la réitération d'un tel baptême. A cette date reculée, on ne parle guère que du baptême. Mais ces décisions étaient fondées sur une idée qu'on ne pouvait manquer, dans la suite, d'étendre aux autres sacrements. Dans la province d'Asie, le mystère ou sacrement est, par définition, réservé à l'initié ou au membre de l'Église. A Rome, on admettait une certaine participation des hérétiques et des schismatiques aux sacrements. Celle-ci avait pour effet d'empêcher la réitération, mais exigeait, pour devenir une participation efficace à la grâce, un rite particulier de réconciliation.

L'Église d'Afrique suivit d'abord l'usage romain, mais adopta ensuite celui d'Asie. Au milieu du IIIe siècle, sous le pape Étienne, un conflit se produisit entre les Églises de Rome et d'Afrique : c'est la controverse baptismale. La thèse de l'invalidité des sacrements administrés en dehors de l'Église est fortement développée par saint Cyprien. Bien qu'abandonnée, au IVe siècle, par tous les catholiques du monde latin, elle subsistait dans les œuvres de saint Cyprien, comme témoin d'une ancienne tradition. Celle-ci fut maintenue par les donatistes et les ariens. A la fin du XIe siècle, le cardinal Deusdedit s'en réclamait, pour dénier aux hérétiques et aux schismatiques tout sacrement, sauf le baptême.

Contre les donatistes, saint Augustin a précisé et développé la doctrine qui était en germe dans les déclarations du pape Étienne. Il a établi, de façon définitive, la doctrine de la validité des sacrements en dehors de l'Église. Par malheur, à Rome, la chancellerie pontificale continua à employer les anciennes formules. Innocent I, saint Léon, le pape Pélage, tout en professant les principes de saint Augustin, ont employé un langage qui contenait une bonne partie des vieilles sévérités contre les sacrements des hérétiques et des schismatiques. Ces exagérations éloquentes devinrent une cause d'erreur, à une époque où la doctrine, sur ce point, s'étant obscurcie, et la culture générale ayant fortement baissé, on prit ces déclarations à la lettre. C'est le cas d'un bon nombre de théologiens des XI[e] et XII[e] siècles.

Le langage de la chancellerie pontificale s'était maintenu d'autant plus facilement que la réconciliation des hérétiques, telle qu'elle était prescrite par l'usage et la liturgie, constituait une cérémonie très grave : c'était la réitération du rite le plus essentiel de la confirmation, d'après l'ancienne Église, c'est-à-dire de l'imposition des mains. Conformément à ses principes, saint Augustin avait réduit ce rite à une valeur tout à fait secondaire. Mais, à Rome, les anciennes idées étaient maintenues par la liturgie. On considérait le baptême des hérétiques comme très imparfait, puisqu'il fallait le valider par un rite aussi grave. De là le langage sévère qu'on tenait au sujet des sacrements des hérétiques. Il fallut quelque temps pour que la réconciliation des hérétiques prît, à Rome, le sens qu'y attachait saint Augustin.

Quant au sacrement de l'ordre, on n'admit pas d'abord qu'il fût réitéré. Les clercs hérétiques ne furent admis qu'à la communion laïque. Leur baptême étant si imparfait, comment aurait-on accepté leur ordination, ainsi que disait le pape Innocent? La réordination des ariens, comme elle eut lieu dans le pays franc et en Espagne, paraît un fait sans relation avec la théologie et la pratique romaines. Les vrais principes furent proclamés, avec une clarté éblouissante, par le pape Anastase II. Mais une légende insérée dans le *Liber Pontificalis* enleva à ce pape toute autorité.

En Orient, pour la réconciliation des laïcs hérétiques baptisés en dehors de l'Église, on procéda comme à Rome. On leur réitéra la confirmation. Mais comme cette pratique était de date

plus récente qu'à Rome, ayant succédé à l'usage de la rebaptisation, on réitéra non seulement l'imposition des mains, mais encore la *consignatio* qui, à cette date, était rattachée à la confirmation et non au baptême. C'est dire qu'on réitéra le rite intégral de la confirmation. Bien plus, l'imposition des mains qui a à peu près disparu de la confirmation en Orient, s'est maintenue très bien dans la réconciliation des hérétiques, jusqu'aujourd'hui.

Quant à l'ordination des hérétiques, l'Église grecque a connu plusieurs usages. Au milieu du ve siècle, l'Église grecque réordonnait les ariens, les macédoniens, les novatiens et les apollinaristes. Mais on n'appliqua pas cette règle aux hérésies plus récentes : le nestorianisme et le monophysisme. D'abord leurs sectateurs ne furent même pas reconfirmés. L'opinion théologique devenait de plus en plus hostile à ces sévérités de l'ancien droit. L'entreprise du patriarche Jean le Scholastique resta isolée et sans succès. Au septième concile œcuménique, la doctrine de l'Église grecque paraît coïncider avec celle de Rome. Malgré cela, au cours du temps, l'Église orthodoxe est revenue à ses principes de sévérité, et les a appliqués aux nestoriens, aux monophysites et même aux catholiques. Les prétendus *Canons des Apôtres* perpétuaient la vieille hostilité contre les sacrements des hérétiques.

Du VIIe au XIe siècle, se place, pour l'Église, une suite d'épreuves. Le pouvoir d'ordre se trouve entraîné et compromis dans des conflits ecclésiastiques et politiques. La doctrine en reçut des contre-coups fâcheux. Ce sont l'attitude de l'Église anglaise à l'égard des bretons; l'annulation et la réitération des ordinations du pape Constantin par le concile romain de 769; celles des ordinations d'Ebo, des chorévêques, d'Ansbert archevêque de Milan, de Léon VIII. C'est enfin la consultation de Rathier de Vérone.

Au XIe siècle, la conscience chrétienne a eu en Occident, pour la simonie, l'horreur qu'elle a eu, à d'autres époques, pour l'hérésie. Le moine Guy d'Arezzo dénie aux simoniaques tout pouvoir d'ordre, dans une lettre bientôt attribuée au pape Pascal I. Sur cette donnée, une théologie se constitue, dont l'architecte est le cardinal Humbert. Il fallut longtemps pour extirper les idées inexactes ainsi mises en circulation. Le pape Léon IX a mis en pratique les idées d'Humbert, et a procédé à de nombreuses réordinations. Pierre Damien soutient la vraie

doctrine, mais se heurte à des oppositions très décidées, dont le cardinal Deusdedit est un bon représentant. Ce dernier exploite à merveille les textes traditionnels qui peuvent lui être favorables, et tire les autres à lui.

Le schisme occasionné par la lutte de Grégoire VII et du roi Henri IV d'Allemagne posa, de nouveau, la question de la validité du pouvoir d'ordre, en dehors de l'Eglise. C'est à Urbain II qu'échut la lourde responsabilité de la résoudre. Quant aux principes, deux points sont hors de doute : premièrement, dans le sacrement de l'ordre, Urbain II considérait l'onction comme le rite essentiel, le seul qui ne pût pas être réitéré. Secondement, Urbain II, appliquant à l'ordination les textes traditionnels où il est question de la réconciliation des hérétiques par l'imposition des mains, réconciliait les clercs ordonnés dans le schisme, par la réitération de tous les rites de l'ordination sauf l'onction. Appliqué aux prêtres, ce cérémonial constituait, contrairement à l'intention du pape, de véritables réordinations. De plus, Urbain II a considéré comme nuls le diaconat et les ordres inférieurs, conférés à prix d'argent, et les a réitérés. Il a considéré comme nuls et réitéré le diaconat et les ordres inférieurs conférés dans le schisme ou l'hérésie, par un évêque consacré en dehors de l'Église. Enfin, quant aux sacrements administrés en dehors de l'Église, Urbain II voyait une différence réelle entre ces sacrements, suivant qu'ils avaient été administrés par un ministre ordonné *intra* ou *extra Ecclesiam :* mais, sauf probablement pour l'Eucharistie, cette différence réelle ne saurait être exprimée par les idées de validité et de nullité.

Les décisions d'Urbain II, insérées par Gratien dans le *Décret*, ont été interprétées par toute une école de canonistes de Bologne dans le sens de la théorie de l' « ordinatio catholica ». Pour Maître Roland (Alexandre III), Rufin, Jean de Faenza, Bernard de Pavie et d'autres, sont valides, en fait d'ordinations conférées en dehors de l'Église, celles-là seules qui sont célébrées par un évêque consacré par les catholiques ; toutes les autres sont nulles, et peuvent être réitérées. Ensuite, d'après les mêmes auteurs, la déposition perpétuelle et la dégradation, sans priver un ministre du pouvoir d'ordre, lient ce pouvoir de telle sorte qu'il est pratiquement inefficace et nul. Cette doctrine a eu un grand crédit à l'École de Bologne, et a été appliquée, plusieurs fois, par la curie, au XIIe siècle. A Paris, certains théologiens ont

même attribué à la dégradation l'effet d'effacer entièrement le pouvoir d'ordre, de l'âme d'un ministre de l'Église.

Cette théorie a été combattue successivement par Gandulph, Huguccio de Pise et Raymond de Pennafort. Elle reparaît, comme un souvenir d'école, pendant le grand schisme. Mais dès le milieu du XIII[e] siècle, les grands scolastiques ont exposé, avec toute la clarté désirable, la doctrine sur ces questions. Ils ne sont pas préoccupés de mettre d'accord ou d'expliquer les témoignages divergents contenus dans les textes. Avec un grand sens théologique, ils ont opté pour les principes de saint Augustin. Cette simplification hardie était, pour l'époque, la meilleure solution possible.

Comment apprécier ces faits?

Ils constituent un ensemble qui montre, sous un jour assez cru, les difficultés doctrinales déjà aperçues par Morin. En terminant l'histoire de ces controverses, dom Chardon a écrit : « C'est ainsi que la vérité, après avoir souffert quelques obscurcissements, que la prévention, les passions et la chaleur des disputes [1] avaient causés, a enfin recouvré tout son éclat. Cependant on peut dire que ceux qui, durant ce temps, ont pensé différemment, et ont agi en conséquence, sont en quelque manière excusables, la vérité à laquelle ils étaient opposés, ou au sujet de laquelle ils étaient chancelants, étant rentrée dans le même état d'obscurité où elle était du temps de saint Cyprien, que son opposition au vrai sentiment de l'Église, touchant la réitération du baptême et des ordinations, n'a pas empêché d'être toujours considéré depuis, comme un des plus grands ornements de cette même Église. On peut donc appliquer à ceux qui, depuis, n'ont pas pensé juste sur le caractère ineffaçable imprimé par l'ordination [2], ce que saint Augustin a dit, avec tant de lumière et de sagesse, pour excuser saint Cyprien; surtout quand ils ont agi avec autant de droiture et de bonne foi dans cette affaire, que le saint pape Léon IX, qui ne cherchait en tout que la vérité, le bien de l'Église, et la réformation des abus dont tous les gens de bien gémissaient de son temps.

« Voilà comment je répondrais à plusieurs des objections que l'on a coutume de proposer, dans les écoles de théologie, contre

1. On doit ajouter à cette liste de causes d'erreur l'affaiblissement de la culture théologique.
2. L'expression trahit ici la pensée, comme on va le remarquer plus loin.

l'indélébilité du caractère de l'ordre, si j'avais à traiter cette matière théologiquement. Cependant je vois la plupart prendre des routes différentes, pour résoudre ce nœud gordien.

« Les uns entreprennent de montrer que ceux qui paraissent avoir cru devoir réitérer les ordinations faites par ceux dont on a parlé, n'ont effectivement jamais été de ce sentiment; et, en prenant ce parti, ils sont souvent obligés de faire violence aux textes des auteurs, pour leur faire dire ce qu'ils prétendent.

« Les autres, au contraire, avouant franchement que plusieurs de ceux dont nous avons allégué les paroles étaient dans la pensée que les ordinations faites par des excommuniés, des intrus, des simoniaques, etc., étaient absolument nulles et privées de tout effet, cherchent d'autres solutions pour sortir de ce labyrinthe[1]. »

Par ces mots, Chardon fait allusion à la théorie de Morin, qui était déjà trouvée inadmissible. La solution de Chardon consiste à parler de déformations doctrinales temporaires. Il sera difficile d'en trouver une autre. La doctrine relative aux conditions de validité du sacrement de l'ordre présente l'exemple d'une régression doctrinale, le plus caractéristique peut-être de la longue histoire de la théologie. La raison en est que cette doctrine intéresse non seulement la spéculation, mais plus encore la pratique quotidienne, la vie de l'Église, et même, à certaines époques de l'histoire, la politique. Dans ces conditions, elle devait subir, plus que toute autre, le contre-coup des grandes crises de l'histoire ecclésiastique.

Ainsi en a-t-il été. Mais il importe de préciser sur quels points la déformation s'est produite. On a toujours admis qu'une ordination validement conférée ne pouvait pas être réitérée. Les réordinations ne supposent pas la négation du caractère inamissible de l'ordre : elles supposent toujours une ordination antérieure considérée comme nulle. Qu'on se trompât sur la nullité de la première ordination, c'est incontestable; mais cette erreur de fait laissait entière la doctrine d'après laquelle l'ordination ne peut pas être réitérée. Pour ce motif, il y a un correctif à mettre à l'exposé de Chardon qui vient d'être cité. Cette même observation s'applique à la réitération de la confirmation, dont on a donné des exemples.

D'autre part, il est sûr que les réordinations supposent une no-

1. C. Chardon, *Histoire des sacrements*, p. 892-893.

tion du pouvoir d'ordre qui n'est pas cel e d'aujourd'hui. D'après la théologie, le sacrement de l'ordre confère un caractère ou pouvoir [1] qui ne peut jamais être lié au point de devenir pratiquement nul. Au XIe et XIIe siècles, on a admis que le pouvoir d'ordre pouvait être lié, soit *ipso facto* en dehors de l'Église, soit par la déposition perpétuelle ou la dégradation. Ainsi s'explique qu'on ait considéré certaines ordinations comme nulles, et qu'on les ait réitérées. Enfin aux XIe et XIIe siècles, on a vu quelquefois le rite essentiel du sacrement de l'ordre dans l'onction, et on a agi, pour la réconciliation des hérétiques, conformément à cette théorie. Par là encore on en est venu, sans le vouloir, à de vraies réordinations.

Il est vrai que l'autorité doctrinale des papes a été plusieurs fois en cause au cours de ces controverses. Dans quelle mesure? On n'hésitera pas à dire que les décisions des papes, sur ces questions, n'ont pas revêtu le caractère déterminé par le concile du Vatican, pour les définitions qui engagent la souveraine autorité des papes, en matière doctrinale. Dans l'histoire des réordinations, l'autorité des papes est bien moins engagée que dans la doctrine relative aux rapports des deux pouvoirs, dans laquelle cependant, de l'avis des théologiens, l'infaillibilité pontificale est hors de cause [2].

1. En toute rigueur cette identification du caractère et du pouvoir de l'ordre peut être discutée. Si on la fait, ici, c'est pour exprimer dans une formule rapide l'opposition de certaines théologies du moyen âge et de la nôtre.

2. Lire, sur cette question, les principes particulièrement larges et sûrs du secrétaire général du concile du Vatican, dont le commentaire a reçu une approbation quasi officielle : J. FESSLER, *La vraie et la fausse infaillibilité des papes*, Paris, 1873. Le commentaire de Mgr Fessler montre très bien comment l'interprétation des textes du concile du Vatican est une question de stricte théologie, dans laquelle le sentiment n'a aucune part. Pour ce motif, il est excellent pour prémunir contre deux tendances d'inspiration opposée, qui en viennent finalement à exagérer l'objet et l'étendue de l'infaillibilité : la tendance des adversaires de la papauté, désireux de prendre en faute l'enseignement des papes ; et celle de certains catholiques bien intentionnés, auxquels il semble que l'extension des formules dogmatiques du concile du Vatican soit un devoir de piété ou de bon esprit ecclésiastique. Le livre si mesuré de Mgr Fessler a eu pour récompense de contribuer, très efficacement, à la soumission d'Hefele au concile du Vatican.

APPENDICE

I. — UN TRAITÉ D'HINCMAR « DE CONCORDANTIA CANONUM »

L'histoire des controverses théologiques de la fin du XIe siècle deviendrait une énigme, si on attribuait à l'écolâtre Bernold de Constance le traité *De excommunicatis vitandis, de reconciliatione lapsorum et de fontibus iuris ecclesiastici*, qui a été inséré parmi les œuvres de Bernold, dans le tome II des *Libelli de lite* etc., dans les *Monumenta Germaniae* [1]. Ce traité est d'une fermeté et d'une largeur de doctrine qui n'ont aucun équivalent, à la fin du XIe siècle [2]. En réalité, sauf de courtes interpolations, faciles à distinguer, c'est un ouvrage d'Hincmar : Bernold se l'est attribué, en le démarquant. Voici la thèse à démontrer : il faut rendre à Hincmar le texte de l'œuvre prétendue de Bernold depuis la page 114, ligne 17 jusqu'à la page 142, ligne 11 de l'édition du tome II des *Libelli de lite* etc., à l'exception des interpolations suivantes : p. 119, l. 21-23 *Petrus tamen Damiani... cognominavit;* — p. 121, l. 26-28; — p. 128, l. 14-28 *Romani ... non rennuat;* — p. 132, l. 34 — p. 133, l. 12 *Et notandum ... esse cognoverint;* et très probablement p. 136, l. 14-17 *Sanctus quoque ... non formidant* [3].

***

Le problème qui consiste à chercher, dans le traité de Bernold *De excommunicatis vitandis* etc., quelle est la part qu'il faut restituer à Hincmar a été, semble-t-il, posé pour la première fois par Thaner.

1. Ce traité se trouve aussi dans *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1181-1218. Dans la suite de ce travail, on citera uniquement l'édition des *Libelli* dans les *Mon. Germ.*

2. Cela est vrai de l'ensemble du traité et particulièrement du passage *Libelli*, t. II, p. 118, l. 26 — p. 119, l. 17, qui est relatif à la non-réitération de la confirmation et de l'ordre.

3. Ce passage fait allusion aux *Capitula Angilramni*, sur l'authenticité desquels Hincmar avait les doutes les plus sérieux. D'ailleurs ce même passage revient dans deux autres ouvrages de Bernold (*Libelli*, t. II, p. 97, l. 26, et p. 156, l. 27).

Dans son édition des œuvres de Bernold, dans le tome II des *Libelli de lite* etc., celui-ci a remarqué que l'on trouve, dans le traité de Bernold, des fragments d'un ouvrage d'Hincmar qui nous ont été conservés par le Jésuite de Torres[1]. Celui-ci, dans son livre contre les centuriateurs de Magdebourg, cite des extraits d'un *De variis capitulis ecclesiasticis* d'Hincmar[2]. Dans son édition du *De excommunicatis vitandis,* Thaner a indiqué, en note, les fragments ainsi empruntés à Hincmar. Il a même fait quelques rapprochements entre le texte de Bernold et d'autres ouvrages d'Hincmar; mais il a considéré comme impossible de faire le départ de ce qui appartient à Bernold et à Hincmar, dans le *De excommunicatis vitandis*.

La question a fait un nouveau pas, en 1903, par la publication d'un mémoire du professeur Francesco Ruffini[3]. Celui-ci a remarqué, dans un manuscrit de la bibliothèque universitaire de Pavie, une collection canonique divisée en quarante chapitres. Les chapitres 4-40 contiennent le traité *De excommunicatis vitandis* de Bernold, depuis la page 112, ligne 40, jusqu'à la fin du traité, p. 142, ligne 11, de l'édition du tome II des *Libelli.* Les trois premiers chapitres contiennent d'autres fragments de Bernold[4]. Des quatre manuscrits qui contiennent cette œuvre, le seul à retenir est le *Vaticanus* lat. 1324 du xve siècle, qui donne la collection canonique fol. 92 v-121 v. Le titre de la collection est : *Higmarus archiepiscopus Remensis,* avec une addition sans portée[5].

M. Ruffini a été amené, par cette découverte, à revenir sur le problème littéraire dont la solution avait été abandonnée par Thaner. Mais il n'arrive à aucun résultat ferme. Il donne comme la solution la plus vraisemblable que le traité de Bernold est une amplification de l'ouvrage perdu d'Hincmar.

En réalité, le traité de Bernold est, sauf quelques interpolations, la transcription exacte de l'œuvre d'Hincmar. Ce traité ainsi démarqué a été, de bonne heure, découpé en tranches et augmenté de trois morceaux empruntés à d'autres traités de Bernold. De la sorte est née la collection canonique, en 40 chapitres, contenue dans le *Vaticanus* lat. 1324. A une époque qu'on ne saurait préciser, un lecteur de la collection aura reconnu l'ouvrage d'Hincmar, qui n'était pas encore perdu, et aura écrit ce titre : *Higmarus archiepiscopus Remensis*. Puis le jésuite de Torres aura trouvé la collection ainsi sommairement désignée et lui a donné le titre : « Hincmari, *De variis capitulis ecclesiasticis*. »

1. Fr. TURRIANUS, *Pro canonibus apostolorum, adversus Magdeburgenses centuriatores defensio*, Florence, 1572.

2. Aussi M. Schrörs a-t-il fait une place à ce traité, dans son *catalogue chronologique* des œuvres d'Hincmar, en accompagnant cette mention d'une note substantielle. Cf. *Hinkmar Erzbischof von Reims*, p. 542, n° 330 ; et p. 407, n. 88.

3. *Di un'opera inedita attribuita ad Incmaro di Reims*, dans les *Atti del congresso internazionale di scienze storiche,* volume IX. — Sezione v : *Storia del Diritto*, p. 79-99), Rome, 1903.

4. Le tableau de concordance de cette collection canonique et des œuvres de Bernold est donné par Ruffini, *op. cit.*, p. 85-87.

5. Antérieurement à Ruffini, M. Schrörs avait connu l'existence de trois autres manuscrits de cette même collection canonique.

C'est là un titre inventé par de Torres[1]. L'œuvre d'Hincmar portait un titre exprimant l'idée *De concordantia canonum.*

*
* *

Un mot, d'abord, pour montrer comment Hincmar a été amené à écrire un traité *De concordantia canonum.* En sa qualité de bon administrateur, Hincmar s'est toujours préoccupé du sort à réserver aux clercs coupables d'une faute très grave. Son avis était de les déposer *in perpetuum.* Or c'est là un des points sur lesquels Hincmar est entré en conflit avec le parti qui se servait, contre lui, des *Fausses décrétales*, comme d'une arme.

On lisait dans la seconde fausse lettre de Calliste : « Errant enim qui putant sacerdotes, post lapsum, si condignam egerint paenitentiam, Domino ministrare non posse, et suis honoribus frui, si bonam deinceps vitam duxerint et suum sacerdotium condigne custodierint. Et ipsi qui hoc putant non solum errant, sed etiam contra traditas Ecclesiae claves dissipare et agere videntur, de quibus dictum est : « Quaecumque solveritis super terram etc.[2]. »

Ce texte fut objecté à Hincmar, qui répondit dans ses *Capitula* de 852, au cours d'un appendice qui, semble-t-il, a d'abord été réservé aux doyens, chargés de faire l'opinion du clergé inférieur. Voici le début de cette pièce :

(Titre). Quod de crimine *confessi* vel *convicti* sint a gradu ecclesiastico deponendi.

(Texte). Et ne quidam, contra Apostolum delectantes, *non solum vocum, sed et constitutionum ac factorum novitate,* qui, ut audivimus, dicunt non debere presbyterum vel diaconum de crimine confessum sive convictum deponere, sed tantum suspendere, quia sic possunt confessionem et paenitentiam, sicut et alii homines facere, nos dicant cum Novatianis paenitentiam quibuslibet denegare, — quae cum orthodoxis doctoribus de paenitentia et degradatione ecclesiasticorum ministrorum sentimus, eorum sensibus et verbis dicemus[3].

Il donne ensuite sa solution, qui consiste à déposer les clercs qui avouent leur faute ou qui sont convaincus en justice. Pour démontrer sa thèse, Hincmar cite un grand nombre d'autorités patristiques, qu'il interprète de la manière la plus arbitraire. Ce sujet tenait tellement à cœur à Hincmar qu'il y revint, dans son traité *De praedestinatione* composé en 859-860, à propos de la condamnation des fauteurs et des partisans de l'hérésie. Après avoir parlé de la condamnation, Hincmar en vient à la réconciliation des hérétiques[4]. Il indique les

1. Une autre hypothèse, consistant à dire que de Torres a utilisé un manuscrit contenant l'œuvre authentique d'Hincmar, est bien moins vraisemblable. Cette question, de la source utilisée par de Torres, est d'ailleurs secondaire.

2. HINSCHIUS, *Decretales pseudo-isidorianae,* p. 142, § 20.

3. *P. L.*, t. CXXV, col. 786. Sur ces *Capitula,* cf. E. LESNE, *La hiérarchie épiscopale... en Gaule et en Germanie* (742-882), p. 299-304.

4. *De praedestinatione,* c. XXXVII, *P. L.,* t. CXXV, col. 405.

modes différents suivant lesquels elle s'est effectuée dans l'antiquité ecclésiastique. Tantôt la loi est sévère, tantôt elle est miséricordieuse. Ce sont les différentes « formae canonum ». A ce propos l'archevêque de Reims fait connaître son projet d'écrire un livre sur la *concordantia canonum :*

De canonum autem formis, quas quidam non attendentes solertius, ecclesiasticas regulas inter se autumant discordare, quae et quot sint, et quas singulae canonum complectantur sententiae, quia sagaces et studiosi non indigent, devotis atque simplicibus, si Dominus spatium et otium dederit, quod gratia sua nobis ostenderit, sicut doctrina magistrorum accepimus, scribere temporis processu disponimus, quibus nihil discors, nihil sibi dissidens in sacris canonibus lector quilibet facillime valebit dignoscere. Sed pro temporum varietate et causarum, atque medicatione morborum, per diversa organa, ut ab unico multiplici prolata Spiritu, cuncta consona, cuncta reperiet temporis, necessitatis atque infirmitatis causae convenientia. Uti enim necessitatum ac temporum inaequalitas opportunitatis postulat congruentiam, ita et diversa morborum genera cogunt invenire, sicut notum est, diversa medicamentorum experimenta [1].

L'ouvrage que projetait ainsi Hincmar a été écrit par lui; mais il s'est perdu comme œuvre authentique, et ne s'est conservé que dans le plagiat de Bernold. Avant de démontrer ce fait, une observation qui permettra de dater l'ouvrage d'Hincmar pillé par Bernold.

En 870, la vieille objection tirée du texte de Pseudo-Calliste était encore présentée à l'archevêque de Reims, par son neveu, Hincmar de Laon. L'archevêque répond sommairement à cette difficulté. C'est donc qu'il n'avait pas encore réalisé son projet d'écrire un grand ouvrage sur cette question. Voici cette réponse tirée de l'*Opusculum LV capitulorum :*

Sed et quidam de his ex quorum epistolis quaedam sunt a te [Hincmar de Laon] collecta, lapsos et paenitentes in gradibus suis manere debere dixerunt. *Postea autem aliter ex sacris canonibus a sequentibus est constitutum.* Unde Augustinus ad Bonifacium scripsit dicens : « ... » Sic multitudinibus per schismata et haereses pereuntibus Ecclesia catholica subvenire consuevit. Et DE HAC DISCRETIONE Gelasius in quadam sua epistola, et beatus Gregorius in suis epistolis, et in aliis suis dictis mirabiliter disseruerunt [2].

***

C'est la théorie de cette *discretio* canonique qu'Hincmar a donnée dans l'ouvrage démarqué par Bernold [3]. Voici la critique de provenance de cet ouvrage. Celui-ci peut se diviser en trois parties :

1. *Ibid.*, col. 413. Ce passage a été signalé par M. Schrörs, à propos des fragments cités par de Torres (*Hinkmar*, p. 407, n. 88). M. Schrörs en a conclu que l'ouvrage utilisé par de Torres était l'ouvrage projeté par Hincmar dans le *De praedestinatione*.
2. *P. L.*, t. CXXVI, col. 357.
3. M. Schrörs avait déjà conjecturé que l'ouvrage utilisé par de Torres devait avoir été composé en 872 (*Hinkmar*, p. 407).

1° Modes différents de la pénitence et de la réconciliation des laïcs et des clercs; 2° Énumération des principales sources du droit canonique; 3° Principes généraux d'interprétation des canons. La première partie (*Libelli* etc., t. II, p. 114, l. 17 — p. 122, l. 40) comprend deux développements, dont le premier qui finit p. 118, l. 13, est relatif à la possibilité de la réconciliation du clerc coupable; le second est relatif au mode de la réconciliation. Sur ces deux points, l'exposé présente des points d'attache certains avec les œuvres d'Hincmar.

I. Autrefois, on n'accordait la pénitence qu'une fois (p. 114, l. 17 — p. 115, l. 9); l'affaiblissement des mœurs a obligé l'Église a être plus indulgente. Puis l'auteur répond à une objection tirée d'un texte d'Innocent I, qui retarde beaucoup la pénitence d'une religieuse qui a manqué à ses vœux (p. 115, l. 10-27). La pénitence des religieuses a préoccupé Hincmar [1], et ce même texte d'Innocent I a été cité par lui [2]. Ensuite (p. 115, l. 21 — p. 117, l. 4), l'auteur dit les motifs qui engagent l'Église à abréger la durée de la pénitence. Ils lui sont fournis par quatre textes patristiques. Je retrouve l'un (p. 115, l. 30-31) dans les *Capitula* de 852 d'Hincmar [3]; et le second (p. 116, l. 5-18) se retrouve dans le traité de 870 adressé à Hincmar de Laon [4]. Puis l'auteur en vient à la pénitence des clercs; il écrit (p. 117, l. 5-11) :

Sacri quoque canones, in pluribus locis, clericos in crimine lapsos *ab ordine deponant* nec eis aliquam spem restitutionis prescribunt. Sed et hunc rigorem canonum non adeo adtendere debemus *ut cum Novatianis ecclesiastice potestati ligandi atque solvendi temere preiudicemus*. Nam ut beatus Augustinus ad Bonifacium scribens testatur : « Huiusmodi irreparabilis depositio *etc.* »

Ce passage a des points d'attache : 1° avec les *Capitula* de 852, qui citent ce même texte de saint Augustin [5], et dont le début a ce même souci d'éviter l'erreur des novatiens [6]; 2° avec la réponse de 870 d'Hincmar de Reims à son homonyme de Laon [7], qui contient ce même texte de saint Augustin. Enfin, l'auteur cite (p. 117, l. 15-16) le texte de Pseudo-Calliste qui autorise la réconciliation des clercs : « Errant qui putant sacerdotes, post lapsum, non posse restitui *etc.* » C'est le texte qui donnait lieu aux difficultés de l'archevêque de Reims depuis 852.

(P. 117, l. 24 — p. 118, l. 13), l'auteur explique la conduite de l'Église qui tantôt accorde et tantôt refuse le pardon aux clercs coupables. C'est le développement de l'idée formulée dans le *De praedestinatione*, à l'endroit cité plus haut, et dans lequel Hincmar faisait connaître son projet d'écrire sur la *concordantia canonum*.

1. *De coercendo raptu viduarum* etc. et les *Excerpta ex sacris canonibus* etc., *P. L.*, t. CXXV, col. 1017 et 1032. Cf. surtout col. 1034 D, le texte du concile de Tolède qui répète la décision d'Innocent I.
2. *P. L.*, t. CXXVI, col. 380 D.
3. *P. L.*, t. CXXV, col. 789 C.
4. *P. L.*, t. CXXVI, col. 355 CD.
5. *Ibid.*, col. 788 D.
6. C'est le texte cité plus haut, p. 397.
7. C'est le texte cité plus haut, p. 398.

(P. 118, l. 13 — p. 122, l. 40), l'auteur expose le mode suivant lequel doit se faire la réconciliation et la rétractation d'un clerc coupable ou hérétique. Ici encore, les points d'attache avec les œuvres d'Hincmar ne manquent pas. L'idée des deux auteurs est la même, et très originale. Elle consiste à distinguer les clercs qui reviennent à l'Église en sortant du schisme ou de l'hérésie, et ceux qui se rendent coupables dans l'Église. Les premiers doivent être réconciliés par l'imposition des mains pénitentielle; les seconds, par la « privata secessio » ou retraite dans un monastère, mais, dans aucun cas, par la pénitence[1]. Dans les deux auteurs, même rapprochement, appuyé par deux mêmes textes, entre la rebaptisation et la réordination[2]. Dans les deux auteurs, même énumération des divers modes de réconciliation des hérétiques, au cours du temps[3]. Dans les deux, même préoccupation des formules de rétractation[4].

II. La seconde partie de notre traité comprend deux développements. Le premier (*Libelli*, t. II, p. 123, l. 1 — p. 135, l. 37) donne une énumération des sources du droit ecclésiastique, d'après la collection *Dionysio-Hadriana*. Cette énumération des sources du droit canonique nous amène encore à constater les points d'attache de notre traité avec l'*Opusculum LV capitulorum* d'Hincmar. Dans cet ouvrage, l'archevêque de Reims donnait une leçon de droit canonique à son neveu. Or ce sont les mêmes idées qui sont présentées, dans les deux ouvrages, avec une complète identité d'inspiration.

Les cinq conciles apostoliques de notre texte (*Libelli*, t. II, p. 123, l. 1-45) se retrouvent, chez Hincmar, définis de même manière; au cinquième d'entre eux est attribuée la rédaction du symbole des apôtres, caractérisée par une même parole de saint Léon[5]. L'exposé sur les canons apostoliques (p. 124, l. 1-19) répète l'enseignement de l'*Opusculum*[6]. La discussion sur l'usage des apocryphes a un pendant dans le même ouvrage d'Hincmar[7]. L'exposé sur les lettres des papes rappelle les idées et deux autorités canoniques d'un passage analogue d'Hincmar[8]. L'énumération des conciles généraux (p. 126, l. 15 — p. 130, l. 8) n'est qu'un agrandissement de l'esquisse contenue dans

1. Comparer le texte des *Libelli*, t. II, p. 118, l. 13-25 et p. 122, l. 15-22, avec *Opusculum LV capitulorum*, c. 24, dans *P. L.*, t. CXXVI, col. 381 AB. La doctrine identique des deux ouvrages est déduite d'un même texte de saint Léon.
2. Comparer *Libelli*, t. II, p. 119, l. 11-15 et Hincmari *Epist.* 31, *P. L.*, t. CXXVI, col. 212 D et 213 AB.
3. Comparer *Libelli*, t. II, p. 120, l. 25-31 avec *Opusc. LV capitulorum*, *P. L.*, t. CXXVI, col. 381 C.
4. Comparer *Libelli*, t. II, p. 121, l. 12 — p. 122, l. 6, avec *De praedestinatione*, c. xxxvii, dans *P. L.*, t. CXXV, col. 407 B-408 D. Deux des textes invoqués, quant aux formules de rétractation, se retrouvent dans les deux ouvrages.
5. *P. L.*, t. CXXVI, col. 376.
6. *Ibid.*, col. 376 AB.
7. *Ibid.*, col. 384 D, 376 AB.
8. *Ibid.*, col. 354 D-355 A B.

l'*Opusculum* [1]; entre les deux morceaux des rencontres verbales se constatent.

Dans le cadre ainsi fourni par l'énumération des conciles généraux trouvent place des discussions particulières, dont on retrouve tout de suite le pendant dans Hincmar : par exemple, la détermination de l'autorité du concile de Nicée, prouvée par trois mêmes textes patristiques (p. 126, l. 30 — p. 127, l. 4) et dans Hincmar [2]. La discussion sur le nombre des canons de Nicée (p. 127, l. 4-17) a pour pendant tout un chapitre d'Hincmar [3]. Suit une énumération des conciles provinciaux (p. 130, l. 9 — p. 135, l. 37) qui ne se retrouve pas dans Hincmar. Celui-ci, dans l'*Opusculum*, s'était contenté de déterminer l'autorité de ces conciles [4]. Notre auteur citant une seule autorité patristique, sur ce sujet, il se rencontre qu'elle est dans l'*Opusculum* [5]. Enfin notre auteur fait plusieurs fois allusion à Osius, tout comme fait Hincmar [6].

III. Le développement final de notre traité donne des règles d'interprétation des canons. Il faut remarquer les passages sur l'autorité pontificale (*Libelli*, t. II, p. 135, l. 38 — p. 136, l. 17, et p. 141, l. 29 — p. 142, l. 12). Qu'on les compare [7] avec le résumé donné par M. Schrörs de la doctrine d'Hincmar sur cette question, on constatera aussitôt la concordance. Voici une formule : « In hoc utique Romani Pontifices aliis pares esse voluerunt, *quod non tam novae institutionis auctores quam veteris executores existere studuerunt*, quod non solum Romano, *sed cuilibet episcopo* idem Gelasius licere testatur [8]. » C'est une formule parfaite des idées d'Hincmar. Le ton en est remarquable. C'est un évêque qui parle, et qui a une haute idée de sa dignité. Cette formule est invraisemblable sous la plume d'un pauvre moine de la fin du XIe siècle, à un moment où sous le coup des nécessités de la réforme ecclésiastique, les papes avaient été, dans la plus large mesure, *novae institutionis auctores* et non pas seulement *veteris executores*.

L'auteur fait ensuite l'application de sa théorie de la *discretio canonum* à deux points particuliers du droit : 1° aux translations d'évêques; 2° à l'accusation des évêques : préoccupations bien naturelles chez un dignitaire aussi soucieux des droits de l'épiscopat que l'était Hincmar; et que l'excellent Bernold laissé à lui-même n'aurait jamais eues.

Or, dans une page de l'*Opusculum LV capitulorum* d'Hincmar [9], ces

1. *Ibid.*, 359-360.
2. *Ibid.*, col. 393 AB, 392 D, 393 BC.
3. *Ibid.*, c. 21, col. 365-366.
4. *Ibid.*, c. 25, col. 388 et sq.
5. Comparer le texte du pape Gélase dans *Libelli*, t. II, p. 130, l. 17 et celui du même dans *P. L.*, t. CXXVI, col. 384 B.
6. Comparer les *Libelli*, t. II, p. 126, l. 1; 127, l. 23, l. 31; p. 130, l. 40-46 avec *P. L.*, t. CXXVI, col. 363 C et col. 364 BC.
7. *Hinkmar*, p. 401-406.
8. *Libelli*, t. II, p. 142, l. 8. Deux citations par lesquelles notre auteur appuie sa théorie (*Ibid.*, p. 141, l. 31 et p. 142, l. 2, se retrouvent, à la même fin, dans Hincmar *P. L.*, t. CXXVI, col. 390 D, 324 D et 219 E).
9. *P. L.*, t. CVXVI, col. 357.

deux questions juridiques se trouvent rapprochées de la question de la pénitence des clercs, comme exemple de la *discretio canonum*. La question de la translation des évêques revient dans une lettre d'Hincmar[1].

On voit que le traité démarqué par Bernold réalise le projet formulé par Hincmar dans son *De praedestinatione*[2]. D'un bout à l'autre du traité, les points d'attache avec les œuvres d'Hincmar se présentent nombreux; si l'on supprime les quelques interpolations notées au début de cette étude, tout le traité a un caractère indiscutable d'unité. D'ailleurs comment attribuer à Bernold une pareille richesse d'information canonique et patristique ? L'érudition du bon moine était courte. Il exploitait à fond la collection canonique d'Anselme de Lucques. On le constatera sans peine, lorsqu'on aura, de celle-ci, l'édition préparée par Thaner[3].

I. — LES DEUX ÉTATS SUCCESSIFS DE LA CONFIRMATION[4].

Ce titre ne saurait surprendre ceux qui connaissent les controverses des théologiens relatives au rite essentiel de la confirmation[5], et à la question plus générale de savoir si J.-C. a déterminé les matières et les formes des sacrements *in genere* ou *in specie*[6].

1. *Epist.* 31, *P. L.*, t. CXXVI, col. 222 C.
2. J'ai négligé d'indiquer comment l'auteur du traité revient sans cesse sur les différences de temps, de lieu et d'intention pour expliquer la diversité des lois ecclésiastiques.
3. Malgré l'analogie du sujet, le traité de Bernold *De statutis ecclesiasticis sobrie legendis* (dans *Libelli* etc., t. II, p. 156 et suiv.; le même ouvrage se trouve dans *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1265-1272) est tout à fait étranger au traité d'Hincmar *De concordantia canonum.*

Le *De statutis ecclesiasticis*, etc., est une application, à une question particulière, du principe de la *Concordantia canonum* d'Hincmar. Cette question a été suggérée à Bernold (*Libelli*, t. II, p. 157, l. 21) par un texte d'Innocent I déjà mentionné dans la *Concordantia canonum (Ibid.*, p. 115, l. 12), et relatif à la pénitence des religieuses. Une fois en possession de ce thème, Bernold l'a traité en s'inspirant de certaines idées de saint Jérôme contre Jovinien, et qui avaient été rappelées par lui, en traitant du célibat ecclésiastique (*Ibid.*, p. 25, 73, 74, 77, 79). Enfin Bernold ne s'est pas interdit de reproduire les autorités et même un passage de la *Concordantia canonum* (comparer *Ibid.*, p. 158, l. 32-37 avec p. 115, l. 4-9).

4. Cette note d'interprétation théologique est motivée par les mots « ancienne » et « nouvelle confirmation », que j'ai dû employer p. 25-28. On ne reproduit pas ici certaines données et références indispensables, qui se trouvent aux mêmes pages 25-28.
5. Cf. le traité *De confirmatione* de Witasse dans le *Cursus theologiae completus* de Migne, t. XXI, col. 761-914, et surtout p. 907-909.
6. On peut lire, sur ce sujet, S. Harent, *La part de l'Église dans la détermination du rite sacramentel*, dans les *Études publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus* (année 1897), t. LXXIII, col. 315 et suiv. Les références nombreuses et décisives contenues dans cet article seraient bien plus utiles, si elles indiquaient l'édition à laquelle se réfère l'auteur.

Sur cette question, le P. Hurter écrit : « Licet tueri, eum [Christum] in nonnullis quidem sacramentis materiam et formam accurate seu, ut dicunt, *in specie* infima determinasse, in aliis *in genere* tantum, adeo ut Ecclesiae permiserit

De nombreux théologiens, et non des moindres, enseignent, au sujet du rite essentiel de la confirmation, une doctrine qui est ainsi résumée par le P. Hurter : « Altera [doctrina] quae arrisit Thomæ, Bellarmino, Maldonato, contendit, *solam materiam essentialem esse inunctionem, quae substituta fuerit manuum impositioni* [1] ». Sans prendre parti dans cette controverse relative au rite essentiel de la confirmation, retenons seulement que des théologiens très autorisés ne voient aucun inconvénient à admettre que le sacrement de confirmation est passé par deux états successifs, caractérisés chacun par une *matière* différente. Par suite, si l'étude des textes relatifs à la réconciliation des hérétiques nous amène à reconnaître deux états successifs de la confirmation, cette solution, loin de soulever des scrupules ou de faire scandale, doit être discutée en toute tranquillité.

A titre d'exemple, voici la doctrine d'Isaac Habert, évêque de Vabres, et un des théologiens les plus sûrs de la Sorbonne du XVIIe siècle. Il enseigne que la confirmation a consisté d'abord dans la seule imposition des mains, augmentée dans la suite de la *consignatio* par le chrême. A quelle date a été ajouté ce complément? Habert répond :

Neque refert an Apostoli... an vero Ecclesia, traditione ab apostolis accepta, *post Apostolos chrisma confirmationi adhibere coeperit :* Ecclesia si quidem, etsi instituendorum in solidum sacramentorum potestatem a Deo non acceperit, nec originariam auctoritatis, ut theologi vocant, nec derivatam excellentiae, eorum tamen quorum in Scripturis expressa non est materia et forma, neque nisit antum in genere designata, utriusque constituendae, determinandae, exprimendae, restringendae, amplificandae, dummodo servata semper significatione praecipue a Christo intenta... potestatem accepit cumulatissimam [2]. Unde veteres Scholae antesignani confirmationis *chrismationem* ad ecclesiam hoc sensu retulere : *quae diverso tempore, diversis Ecclesiis in usu esse coepit, aliis maturius, serius aliis* [2].

arbitrio, eam accuratius constituere. *Nisi enim quandam institutionis latitudinem admittimus, et si omnia quae materiam formamque spectant a priori, ex quibusdam congruentiis et subtilibus considerationibus, definire volumus, in graves incidimus difficultates ex ipsa historia administrationis sacramentorum petitas.* » Dans *Theologiae dogmaticae compendium*, t. III, p. 244, Innsbruck, 1900. A cet endroit le P. Hurter renvoie à l'article du P. Harent. Cette question est librement débattue entre théologiens. Le P. PESCH est d'un avis opposé. Il réduit extrêmement l'initiative de l'Église, en ces matières. Cf. *Praelectiones dogmaticae*, t. VI, p. 86, Fribourg en B. (s. d.).

1. HURTER, *op. cit.*, p. 277. Il va sans dire, d'ailleurs, que les théologiens expliquent de façon différente les circonstances et le mode de cette *substitution* dans le rite essentiel de la confirmation. Certains admettent que cette substitution avait été prévue et même prescrite par J.-C.; d'autres l'attribuent aux Apôtres, d'autres, aux successeurs des Apôtres.

Mais l'essentiel est que des théologiens autorisés reconnaissent un pareil pouvoir à l'Eglise, sur la détermination de la matière de la confirmation. C'est une question très importante sans doute dans la pratique, mais accessoire en théorie, de savoir *à quelle date* l'Église a fait usage de ce pouvoir. La réponse sur ce point doit être demandée au témoignage des textes.

La théologie de la confirmation, qui est très simple dans les manuels, apparaît comme très complexe, quand on étudie les grands théologiens et la tradition.

2. I. HABERT, Ἀρχιερατικόν, *Liber Pontificalis Ecclesiae graecae*, p. 703, Paris, 1676.

Sans admettre le pouvoir si large qu'Habert attribue à l'Église en matière sacramentelle[1], il reste que la théologie ne détermine pas strictement les deux points suivants : 1° à quelle époque les onctions du chrême ont commencé; 2° à quelle époque elles sont devenues une partie essentielle du rite de la confirmation.

C'est un travail encore peu avancé que la détermination de la nature exacte du rite par lequel 1° se faisait dans l'ancienne Église, et 2° se fait, encore aujourd'hui, la réconciliation des chrétiens baptisés et confirmés en dehors de l'Église[2].

La première de ces deux questions est d'ordre historique, et est entièrement libre[3]. Des théologiens et des historiens très autorisés enseignent que l'ancienne Église réconciliait de tels convertis par la réitération de la confirmation : c'est la solution qui est adoptée dans ce livre. La seconde question est d'ordre dogmatique : il est sûr que le rite prescrit par le *Pontifical*, pour la réconciliation de ces hérétiques, n'est pas la confirmation. Un catholique doit concilier ces deux affirmations, dont l'une est d'ordre historique et l'autre, d'ordre dogmatique. Il y a à cela une difficulté : c'est que le rite du *Pontifical* actuel est identique à celui de l'ancienne Église romaine réconciliant les hérétiques par la réitération de la confirmation. D'où il résulterait qu'aujourd'hui, l'Église réitère encore la confirmation. Cette question paraît donc inextricable pour un catholique. En réalité, plusieurs explications sont possibles.

Dans son *Histoire des sacrements*, dom Chardon a écrit : « S'il m'était permis de dire mon sentiment sur cette matière si embarrassée, j'avouerais franchement que, dans la plupart des Églises, on recevait à l'unité catholique certains hérétiques, avec les mêmes rites que ceux du sacrement de confirmation; et je dirais en même temps que ce n'é-

1. Il y a la plus grande analogie entre ces principes d'Habert et ceux déclarés soutenables par le P. Billot, *De Ecclesiae sacramentis*, t. II, thesis xxx, p. 269 et suiv., Rome 1897., Cf. aussi *Ibid.*, t. I, p. 34, n. 1.

2. La première de ces deux questions a été souvent étudiée; mais on a accordé peu d'attention à la seconde, qui mérite cependant considération. C'est sur la conciliation des données de la théologie avec celles de l'histoire que devrait porter désormais le travail des théologiens et des historiens.

3. Cette question a été discutée, à propos des calvinistes, au concile de Rouen de 1581. Comme on ne parvint pas à s'entendre, une consultation fut adressée à Rome. Grégoire XIII refusa de se prononcer sur cette difficulté historique, et donna seulement une règle de conduite pour l'avenir. Voici ce texte (Hardouin, *Acta conciliorum*, t. X, col. 1264) : « *Difficultas.* Circa decretum de baptismo a calvinistis collato, dubitatum fuit, an redeuntibus ad Ecclesiam taliter baptizatis, omnes caerimoniae a calvinistis omissae essent adhibendae et supplendae. — Negarunt *plerique*, quoniam legebant, in antiquis, redeuntes ab haereticis recipiendos cum manuum impositione, quam existimabant esse confirmationis sacramentum. Dicebant insuper multos adultos non redituros, ex verecundia recipiendi tales caerimonias, si exactius observarentur. *Alii* dicebant, apud antiquos, de baptizatis in haeresi, cum debitis caerimoniis intelligi : quibus redeuntibus dabatur manuum impositio, quae non esset confirmationis sacramentum, sed absolutionis et reconciliationis caerimonia. Semper vero fuisse assuetum, in antiqua Ecclesia, ut supplerentur omissae caerimoniae baptismi, ut chrismatis, quia omitteretur a novatianis, atque ita aliae ab aliis. — *Alii* censuerunt caerimonias explendas, praeter exorcismos. — Conclusum tandem, de hoc consulendam esse Sedem Apostolicam, ut sopirentur contentiones. *Responsio.* Caerimo-

tait point ce sacrement qu'on leur administrait, parce qu'*en employant ces rites, pour la réconciliation des hérétiques, on n'avait point intention de les confirmer de nouveau*, mais seulement de leur obtenir la grâce du Saint-Esprit [1]... » Restent à résoudre deux questions. La première est d'ordre théorique : l'intention de l'Église suffit-elle pour enlever à un rite sacramentel son caractère et son efficacité, dans certains cas? Il semble bien que oui, bien qu'on ne s'explique pas que l'Église ait recours à un pareil procédé. N'est-il pas plus simple de créer un nouveau rite, et de laisser à l'ancien toute sa signification?

La seconde question est d'ordre pratique. A quelle époque peut-on supposer que l'Église a eu cette intention? Ici, il faut restreindre l'affirmation de Chardon. Il n'est pas vrai que l'Église n'ait jamais eu l'intention de réitérer la confirmation. L'Église grecque, semble-t-il, a toujours eu l'intention de réitérer la confirmation aux convertis précédemment baptisés et confirmés *extra Ecclesiam*. Quant à l'Église romaine, elle a eu certainement cette intention, au temps du pape Étienne et plus tard. Mais il est venu un moment, d'ailleurs difficile à déterminer, où cette intention à changé. Depuis lors, le rite inscrit dans les anciens *Sacramentaires* et aujourd'hui encore au *Pontifical romain* a perdu sa signification, et n'est plus la réitération de la confirmation.

Une autre solution est possible. D'après celle-ci, le changement d'intention de l'Église, quant à la signification de la réconciliation des hérétiques, a coïncidé avec un changement dans l'interprétation des éléments essentiels de la confirmation. Et c'est ici que la doctrine certaine des deux états successifs de la confirmation peut devenir un principe de solution.

Le rite prescrit au *Pontifical*, pour la réconciliation des hérétiques, est identique matériellement à l'ancienne confirmation. Mais, à Rome, dans la seconde moitié du IVe siècle ou plus tard [2] (au point de vue théologique la question de date est indifférente [3]), s'est effectuée, par un pou-

nias baptismi supplendas esse, praecedente in adultis abiuratione haeresis et reconciliatione. » (Cette dernière « reconciliatio » est l'*Ordo ad reconciliandum haereticum*, qui est prescrit au *Pontifical romain*, et qui est essentiellement identique à la réconciliation des hérétiques des anciens *Sacramentaires*, et de la plus ancienne liturgie romaine).

A propos de cette décision de Grégoire XIII, Witasse a écrit : « Quaestionem qua inquirebatur utrum manus impositio, per quam admitterentur olim haeretici, esset confirmatoria, intactam reliquit, et merito quidem; quaestio enim est solutu difficillima, quae sine fidei dispendio in utramque partem a viris eruditis agitatur. » *Tractatus de confirmatione*, dans le *Cursus* etc. de Migne, t. XXI, col. 1047. Pareille réserve de Grégoire XIII est encore plus compréhensible que celle du concile de Trente, qui refusa de définir, comme une vérité de foi, la validité de la confirmation et de l'ordre conférés en dehors de l'Église.

1. C. CHARDON, *Histoire des sacrements*, ch. VI, dans le *Cursus theologiae completus* de Migne, t. XX, col. 192, Paris, 1860.

2. On ne saurait donner des dates exactes, même en ne considérant qu'une seule Église, par exemple, celle de Rome. Mais l'initiative de saint Augustin, dont il a été question p. 25, avait été préparée bien avant lui. Les anciennes manières de parler ont été conservées, même après qu'on distinguait la réconciliation des hérétiques et la confirmation.

3. Cf. L. BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis* etc., t. I, thesis II, p. 34, n. 2.

voir spécial de l'Église, la modification de matière et de forme, d'où est résultée la confirmation définitive. Le rite de la réconciliation des hérétiques, qui se faisait et qui se fait encore par la réitération de l'imposition des mains (accompagnée de la prière correspondante) de la confirmation, a cessé d'être la confirmation. Celle-ci est constituée ou bien par la réunion de l'imposition des mains et de la *consignatio*, ou bien par la seule *consignatio* et la prière correspondante.

Ce développement liturgique et sacramentel paraîtra-t-il trop lent ou trop tardif? C'est qu'on oublierait les obstacles auxquels il se heurtait. *La théologie de la confirmation est sortie du rite romain.* Or ce rite a eu à lutter contre l'interprétation théologique proposée par les autres rites. Dans tous ceux-ci, la réconciliation des hérétiques par la réitération de la confirmation était un principe indiscuté. Le rite romain a dû écarter cette idée, pour formuler et imposer la sienne : pareil travail demandait du temps.

L'explication proposée ici a l'avantage de pouvoir être déduite de la doctrine d'un grand nombre de théologiens autorisés. Avant de la déclarer arbitraire ou inacceptable, il faut détruire la difficulté qu'elle a pour but de résoudre.

Cette difficulté est constituée — 1° par les textes très nombreux qui montrent que l'ancienne Église romaine réconciliait les chrétiens baptisés et confirmés en dehors de l'Église, par la réitération de la confirmation; [1] et — 2° par l'identité indiscutable du rite du *Pontifical* d'aujourd'hui avec celui par lequel l'ancienne Église romaine réconciliait de tels convertis. Il faut donc trouver une explication qui rende compte de la valeur différente, selon les temps, d'un seul et même rite : celui qui est encore contenu dans le *Pontifical romain*.

III. — NOTES.

P. 18-22. Quant à la théologie du pape Étienne, l'accord n'est pas fait sur tous les points. Voir, à ce sujet, l'état de la question dans la *Theologische Revue* de Münster (1906), n°s 13-14, p. 401-405.

P. 23, n. 3. P. Schanz ne s'est pas occupé de la réconciliation des hérétiques dans l'ancienne Église. Il aurait été amené à constater qu'à Rome cette réconciliation s'est toujours faite suivant le rite pratiqué par le pape Étienne. Comme, d'après Schanz, ce rite d'Étienne consistait dans la réitération de la confirmation, il résulte de ces faits un problème théologique qu'on aurait été heureux de voir résolu par

Cette question de date a uniquement de l'intérêt pour déterminer pendant combien de temps, à Rome, on a considéré comme nulle la confirmation administrée en dehors de l'Église. Cette question a d'ailleurs son importance, pour l'histoire de la théologie.

1. On a quelquefois répondu à cela que l'imposition des mains par laquelle l'antiquité réconciliait les hérétiques était un rite pénitentiel. Cette assertion est contredite par le texte des anciens *Sacramentaires*, qui ont conservé la prière qui accompagnait cette imposition des mains. Cette prière est la même que celle de la confirmation.

Schanz. C'est ce même problème qui est discuté dans cet *Appendice*, § 2.

P. 39. Sur la manière dont Photius s'est réclamé de la décision de Nicée au sujet des méléciens d'Égypte, voir p. 144, n. 3, et 145, n. 3.

P. 67. Ce texte de saint Augustin (*Contra epistolam Parmeniani*, II, 28) suppose connus les principes de saint Augustin sur l'administration du baptême par un laïc ou par un infidèle. Voici pour le laïc : « Nulla enim cogente necessitate si fiat, alieni muneris usurpatio est; si autem necessitas urgeat, aut nullum aut veniale delictum est. » (*Ibid.*, II, 29). Quant à l'infidèle : « Utrum et ab hiis qui nunquam fuerunt christiani possit baptismus dari, nec aliquid temere inde affirmandum est sine auctoritate tanti concilii quantum tantae rei sufficit. » (*Ibid.*, II, 30).

P. 112 et suiv. Dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* de l'Université de Louvain (1906), M. P. Fournier publie une série d'articles intitulés : *Étude sur les Fausses décrétales*. C'est un exposé particulièrement complet et autorisé de la question.

P. 126-128. C'est une question de savoir si Hincmar n'a pas retouché les *Actes* du concile de Soissons de 853, avant de les envoyer à Rome. M. Schrörs a remarqué qu'il n'y a pas identité entre les *Actes* que nous possédons et ceux que lisait Nicolas I. Cf. H. Schroers, *Hinkmar*, p. 64, n. 57. Cette retouche des *Actes* du concile de Soissons s'expliquerait bien par le changement de thèse d'Hincmar, qui a soutenu finalement l'illégitimité et non pas l'invalidité des ordinations faites par Ebo après sa déposition.

P. 140-143. Le langage de Nicolas I et d'Hadrien II sur les ordinations faites par Photius peut faire croire à la nullité, pour ces papes, des ordinations de Photius. Toutefois, je crois que l'interprétation proposée dans ce livre a plus de chances d'être la vraie. Il faut tenir grand compte, me semble-t-il, de l'acceptation des ordinations de Photius par Jean VIII. Celui-ci avait des principes rigoristes en matière de validité de l'ordre, puisqu'en 880 il faisait réordonner l'évêque de Verceil ordonné par un archevêque excommunié. Avec ces principes, aurait-il accepté, l'année précédente, en 879, les ordinations de Photius, si celles-ci avaient été considérées comme nulles par ses prédécesseurs ?

P. 179. Cette cérémonie prescrite par Fulbert de Chartres s'inspire de la plus exacte théologie. Mais c'est une solution personnelle de Fulbert. Si elle avait été inscrite dans les livres liturgiques, on n'aurait pas imaginé, à la fin du XI[e] siècle, de réconcilier le clergé schismatique d'Allemagne par la réitération de tous les rites de l'ordination sauf l'onction.

P. 182 et suiv. *La collection canonique en 74 titres* étudiée par les Ballerini, Theiner et MM. Thaner et P. Fournier, est attribuée par ce dernier au pontificat de Léon IX (1048-1054). Voir P. Fournier, *Le premier manuel canonique de la Réforme du XI[e] siècle*, Extrait des *Mélanges d'archéologie et d'histoire* publiés par l'École française de Rome, t. XIV, tiré à part, p. 1-86, Rome, 1894. Dans cette *Collection*, on lit sous le n° 38 (*op. cit.*, p. 33) : De his qui ab haereticis ordinan-

TUR, *In decretis Innocentii* : « Ordinati ab haereticis... invenire non possumus. » Ce texte est tiré de la lettre d'Innocent I aux évêques de Macédoine (cf. plus haut, p. 69). C'est la fameuse décrétale *Ventum est*, que les théoriciens de la nullité des ordinations simoniaques opposaient sans cesse à Pierre Damien. Celui-ci nous dit, dans le *Liber gratissimus* (*Libelli*, t. I, p. 62) : « Quotienscumque pro his qui a simoniacis ordinati sunt, loquimur, ilico ad *Ventum est* veniunt, *Ventum est* ingerunt, *Ventum est* oculis, ut inspiciamus, opponunt. Et nos etiam ad *Ventum est* veniamus. »

N. B. — P. 184-186, on a admis que le texte de Pierre Damien : « Leo papa plerosque simoniacos et male promotos tanquam noviter ordinavit », devait s'entendre de la réordination habituelle des simoniaques par Léon IX. Cette interprétation est aussi celle de canonistes autorisés. Elle ne saurait donc passer pour imprudente ou manifestement erronée. Toutefois c'est un agréable devoir pour moi de dire que certains textes de Pierre Damien rendent cette interprétation douteuse. D'ordinaire, pour parler de réordination, Damien emploie le mot « reconsecratio ». Bien qu'il emploie quelquefois le mot « ordinatio » pour désigner le sacrement de l'ordre, il se sert plus souvent de celui de « consecratio [1] ».

Dès lors il faut accorder une portée spéciale à un texte de Pierre Damien, dans lequel le mot « ordinatio » correspond à l'*institution canonique* d'aujourd'hui [2]. Comme ce dernier texte est contemporain de celui qu'il s'agit d'interpréter, il paraît plus probable d'entendre les mots « tanquam noviter ordinavit » de la réitération de l'institution canonique.

Cette réitération a dû revêtir la forme employée au concile de Reims de 1049. L'évêque de Nevers, accusé d'avoir bénéficié d'une promotion simoniaque, déposa sa crosse aux pieds de Léon IX, et en reçut une nouvelle [3]. Cette procédure doit être rapprochée de l'interprétation donnée par le cardinal Humbert de la « traditio baculi ». Cet acte lui paraît le plus essentiel de la consécration épiscopale [4]. Nul doute que cette théorie singulière n'ait été inspirée par la pratique de Léon IX. Cette théorie du cardinal Humbert est d'ailleurs très voisine de l'interprétation, proposée par Pierre Damien, de l'ordination de saint Apollinaire de Ravenne (cf. plus haut, p. 198).

En résumé, le texte de Pierre Damien semble dire que Léon IX a réconcilié la plupart des évêques simoniaques par la réitération de l'institution canonique, au moyen de la « traditio baculi ». Les véritables réordinations effectuées par Léon IX ont eu un caractère exceptionnel. L'exposé qui précède doit être modifié dans ce sens. De la sorte on

1. Ces faits résultent de l'examen du *Liber gratissimus*.
2. C'est le passage d'une lettre de Damien à l'évêque Henri de Ravenne, dans *P. L.*, t. CXLIV, col. 292 A. Damien désigne par le mot d' « ordinatio » l'intronisation de l'anti-pape Benoit X, par un prêtre d'Ostie, en avril 1058.
3. *Histoire de la dédicace de l'Église Saint-Rémi*, dans *P. L.*, t. CXLII, col. 1435 D.
4. *Adversus simoniacos*, III, 6, dans *Libelli de lite*, t. I, p. 205.

comprend mieux les controverses de la seconde moitié du xi[e] siècle. Il n'y a pas entre la pratique de Léon IX et celle de ses successeurs l'opposition qui a été admise quelquefois. D'autre part, on voit comment l'importance attribuée à la « traditio baculi » devait amener les papes à retirer ce privilège aux laïcs. Grégoire VII a traité les évêques investis par des laïcs tout comme Léon IX, les évêques simoniaques : Grégoire VII leur réitérait la « traditio baculi [1] ».

P. 329. Huguccio, originaire de Pise, a été évêque non pas de Pise mais de Ferrare.

IV. — PRINCIPAUX OUVRAGES CITÉS.

ALEXANDRI de Ales, Angli, Doctoris irrefragabilis, Ordinis Minorum. — *Summae theologiae pars IV*; Venetiis, 1575.

CHARDON (C.). — *Histoire des sacrements*, dans le *Theologiae cursus completus* de Migne, t. XX, Paris, 1841.

DENIFLE-CHATELAIN. — *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, Paris, 1889.

DUCHESNE (L.). — *Le « Liber Pontificalis »*, texte, introduction et commentaire, Paris, 1886 et 1892.

— *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, 1898.

FOURNIER (P.). — *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres* (Extrait de la *Bibliothèque de l'École des Chartes* (années 1896 et 1897), Paris, 1897.

FRIEDBERG (Æm.). — *Corpus iuris canonici, editio Lipsiensis secunda... Pars prior, Decretum Magistri Gratiani*, Lipsiae, 1879.

GIETL (M.). — *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III.*, Freiburg i. B., 1891.

GUILIELMI Alverni, episcopi Parisiensis. — *Opera omnia*, t. I, Aureliae et Parisiis, 1674.

HEFELE (J.). — *Histoire des conciles*, traduction Delarc, 12 vol., Paris, 1869-1878.

HERGENROETHER (J.). — *Die Reordinationen der alten Kirche*, dans l'*Oesterreichische Vierteljahresschrift für katholische Theologie* (1862), p. 207-252, 387-456.

— *Photius Patriarch von Constantinopel, Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, Ratisbonne, 1867-1869.

HINSCHIUS (P.). — *Decretales pseudo-isidorianae, capitula Angilramni*, Lipsiae, 1863.

JAFFE (P.). — *Regesta Pontificum romanorum*, Lipsiae, 1885.

1. *Vie d'Anselme de Lucques*, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 908.

LAPÔTRE (A.). — *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne, première partie, le pape Jean VIII*. Paris, 1895.

LASPEYRES (T.). — *Bernardi Papiensis, Faventini episcopi, Summa decretalium*, Ratisbonne, 1861.

Libelli de lite Imperatorum et Pontificum, trois tomes (Hannoverae, 1891, 1892, 1897), dans les *Monumenta Germaniae historica*.

LŒWENFELD (S.). — *Epistolae pontificum romanorum ineditae*, Lipsiae, 1885.

MAASSEN (F.). — *Die Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande, bis zum Ausgange des Mittelalters*, Gratz, 1870.

MANY (S.). — *Praelectiones de sacra ordinatione*, Paris, 1905.

MIRBT (C.). — *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.*, Leipzig, 1894.

MORIN (J.). — *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus secundum antiquos et recentiores Latinos, Graecos, Syros et Babylonios*, Paris, 1655.

Patrologiae cursus completus de Migne, *Series latina*, citée par le sigle *P. L.*

Patrologiae cursus completus de Migne, *Series graeco-latina*, citée par le sigle *P. G.*

SCHEFFER-BOICHORST (P.). — *Annales Patherbrunnenses, eine verlorene Quellenschrift des 12. Jahrhunderts*, Innsbruck, 1870.

SCHMITZ (I.). — *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, II. Bde, Mainz, 1883 et Düsseldorf, 1898.

SCHROERS (H.). — *Hinkmar Erzbischof von Reims, Sein Leben und seine Schriften*, Freiburg i. B., 1884.

SCHULTE (F.). — *Zur Geschichte der Literatur über das Dekret Gratians :*

— *Erster Beitrag*, dans les *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe*, 63. Bd., p. 299-352 (Wien, 1870).

— *Zweiter Beitrag*, dans les *Sitzungsberichte* etc., 64. Bd., p. 93-142 (Wien, 1870).

— *Dritter Beitrag*, dans les *Sitzungsberichte* etc., 65. Bd., p. 21-76 (Wien, 1870).

— *Die « Summa Decreti Lipsiensis » des Codex 986 der Leipziger Universitätsbibliothek*, dans les *Sitzungsberichte* etc., 68. Bd., p. 37-54 (Wien, 1871).

— *Literaturgeschichte der Compilationes antiquae besonders der*

drei ersten, dans les *Sitzungsberichte* etc., 66. Bd., p. 51-158 (Wien, 1871).

— *Die Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechtes von Gratian bis auf die Gegenwart*, Erster Band (Stuttgart, 1875).

— *Die Glosse zum Decret Gratians von ihren Anfängen bis auf die jüngsten Ausgaben*, dans les *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe*, 21. Bd., p. 1-99 (Wien, 1872).

Singer (H.). — *Die « Summa Decretorum » des Magister Rufinus*, Paderborn, 1902.

— *Beiträge zur Würdigung der Decretistenliteratur*, dans l'*Archiv für katholisches Kirchenrecht*... (1893, I. Bd).

Thaner (F.). — *Die « Summa Magistri Rolandi » nachmals Papstes Alexander III.*, Innsbruck, 1874.

Valois (N.). — *La France et le grand schisme d'Occident*, Paris, 1896-1902.

Witasse (C.). — *Tractatus de confirmatione* dans le *Cursus theologiae completus* de Migne, t. XXI, Paris, 1859.

V. — MANUSCRITS CONSULTÉS.

Collection canonique composée vers 1130-1135 = ms. 1345 (xiie s.) du fonds latin de la Bibliothèque du Vatican.

Sententiae d'Anselme de Laon = ms. 16528 (xiie s.) du fonds latin de la Bibliothèque Nationale.

Quaestiones de la première moitié du xiie s., utilisant Anselme de Laon et Guillaume de Champeaux = ms. 18113 (xiie s.) du même fonds.

Abbreviatio Decreti d'Omnebene = ms. 68 (xiiie s.) de la Bibliothèque de la ville de Francfort-sur-le-Main.

Summa Decreti de Jean de Faenza = ms. P. II. 27 (xive s.) de la Bibliothèque royale de Bamberg.

Summa Decreti Lipsiensis = ms. 986 (xiiie s.) de la Bibliothèque de l'Université de Leipzig.

Flores sententiarum Magistri Gandulphi = ms. B. IV. 29 (xiie s.) de la Bibliothèque royale de Bamberg.

Anonymi Quaestiones decretales ad compilationem primam compositae c. a. 1190 = ms. P. II. 4 (xiiie s.) du même fonds.

Summa Decreti d'Huguccio de Pise = ms. 985 (xiiie s.) de la Bibliothèque de l'Université de Leipzig.

Summa Decreti Coloniensis = ms. D. II. 17 (XIIe, XIIIe s.) de la Bibliothèque royale de Bamberg.

Casus decretorum de Benencasa de Sienne = ms. P. II. 17 (XIIIe s.) du même fonds.

Summa Decreti anonyme de l'école de Bologne (1191-98) = ms. P. II. 15 (XIVe s.) du même fonds.

Summa Decreti Parisiensis = ms. P. II. 26 (fin du XIIIe s.) du même fonds.

Summa Decreti de Pierre de Salinis = ms. 3917 (XIVe s.) du fonds latin de la Bibliothèque Nationale.

Summa Decreti anonyme = ms. P. I. 11 (XIIIe s.) de la Bibliothèque royale de Bamberg.

Gloses de Pierre de Poitiers sur les *Sentences* = ms. 14423 (XIIIe s.) du fonds latin de la Bibliothèque Nationale.

Somme théologique du Prévostin = ms. 15738 (XIIIe s.) du même fonds.

Pénitentiel de Robert de Flamesbury = ms. 3529 (XIVe s.) du même fonds.

Somme théologique de Robert de Courçon = ms. 3203 (XVe s.) du même fonds.

Somme des sacrements de Simon de Tournai = ms. 14486 (XIIIe s.) du même fonds.

Conclusiones magistri Rolandi super IV libros sententiarum = ms. 795 (XIIIe s.) de la Bibliothèque Mazarine.

Collection canonique d'Anselme de Lucques = mss. 12450 et 12451 (copie des Bénédictins) du fonds latin de la Bibliothèque Nationale [1].

1. Le premier fascicule de l'édition de cette collection canonique, par F. Thaner, vient de paraître.

TABLE DES MATIÈRES

SECONDE PARTIE

PENDANT LES CONFLITS ECCLÉSIASTIQUES ET POLITIQUES

CHAPITRE IV

L'INTRODUCTION DE LA THÉOLOGIE GRECQUE DANS L'ÉGLISE ANGLO-SAXONNE.

CHAPITRE V

RÉITÉRATION DES ORDINATIONS FAITES PAR LES CHORÉVÊQUES.

CHAPITRE VI

LES ORDINATIONS D'EBO DE REIMS.

CHAPITRE VII

LES ORDINATIONS DE PHOTIUS.

CHAPITRE VIII

LA POLITIQUE ET LES ORDINATIONS A MILAN, A ROME ET A VÉRONE.

TROISIÈME PARTIE

PENDANT LA RÉFORME DE L'ÉGLISE

CHAPITRE IX

LA RÉITÉRATION DES ORDINATIONS SIMONIAQUES PAR LÉON IX.

CHAPITRE X

LUTTE DES DEUX THÉOLOGIES OPPOSÉES DE PIERRE DAMIEN ET DU CARDINAL HUMBERT, DANS LA CURIE.

CHAPITRE XI

LE PONTIFICAT DE GRÉGOIRE VII.

CHAPITRE XII

LES DÉCISIONS D'URBAIN II.

CHAPITRE XIII

LA RÉCONCILIATION DES CLERCS SCHISMATIQUES EN ALLEMAGNE, SOUS PASCAL II.

CHAPITRE XIV

DE PASCAL II A INNOCENT II.

QUATRIÈME PARTIE

LA THÉOLOGIE DE L'ÉCOLE DE BOLOGNE

CHAPITRE XV

LE DÉCRET DE GRATIEN.

CHAPITRE XVI

LES DÉBUTS DE L'ÉCOLE DE BOLOGNE.

CHAPITRE XVII

LES DEUX THÉOLOGIES OPPOSÉES DE RUFIN ET DE GANDULPH.

CHAPITRE XVIII

MISE EN PRATIQUE DE LA THÉOLOGIE DE BOLOGNE PAR LA CURIE.

CHAPITRE XIX

L'ABANDON DE LA THÉOLOGIE DE BOLOGNE.

CHAPITRE XX

L'ENSEIGNEMENT A PARIS.

CHAPITRE XXI

PENDANT LE GRAND SCHISME. RÉAPPARITION DE LA THÉOLOGIE DE BOLOGNE.

CHAPITRE XXII

CONCLUSION.

APPENDICES



